مناهج التفكير العلمي
عند ابن تيمية وعلماء الأصول

إعداد

أ. د. محمد علي الجندي

أستاذ العقيدة والفلسفه – وكيل كلية دار العلوم
للدراسات العليا والبحوث – جامعة المنيا

بحث مقدم إلى ندوة
مكة المكرمة عاصمة الثقافة الإسلامية ١٤٢٦هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

{ آلر كتاب انزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلي النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد }

[سورة إبراهيم، الآية : ١]

***

ملخص البحث

إن الحمد لله، بحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله٠

أما بعد: فيعالج هذا البحث جانباً هاماً من جوانب اهتمام الإسلام بالعلم، حيث ينصب على بيان دور الإسلام فى إرساء قواعد التفكير العلمى والسبق إلي اكتشاف المنهج العلمى الحديث بكامل مواصفاته العلمية٠

وأول ما يصادفنا في هذا الجانب هو بيان الاستدلال العلمى في القرآن الكريم، حيث اهتم القرآن ببناء اليقين لدى المسلم فى المعرفة والاعتقاد، وجعل سلامة اليقين فى المعرفة مقدمة ضرورية لبناء اليقين فى الاعتقاد٠

والامر المهم فى ذلك هو أن القرآن الكريم جعل أساس اليقين فى المعرفة نابعاً من العقل والحواس المدركة أصلاً أو واصلا أليها بسبب ما، وما لم تكن أدلته على قضية ما أدلة حسية مباشرة فهى تتصل بالمحسوسات بطريق غير مباشر لكى تستمد منه يقينها التجريبى٠

وقد تنبه شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) إلى هذه المسألة فقام بنقض المنطق الأرسطى واستبعده، وجعل أساس اليقين فى القرآن الكريم مستمداً من آياته الكريمة التى شملت جميع صور الاستدلالات العقلية والتجريبية، حيث يكون التجريب مقترناً بالعقل والحس ولذلك نجد شيخ الإسلام يقسم الأدلة في القرآن الكريم إلى أقيسة عقلية برهانية، وأخرى حسية تجريبيه

وبذلك يكون شيخ الإسلام قد قدم بمنهجه هذا خدمة كبيرة لا للعقيدة الإسلامية والفكر الإسلامى فحسب – بل أسهم في انتشال أوربا ونهضتها من عقم المنطق الأرسطى وعرقلته للعقل البشرى وساربها إلى المنهج الحقيقى الوحيد الصحيح للتقدم العلمي والمعارف الصحيحة ألا وهو المنهج التجريبى وقد تكفل المبحثان الأول والثانى من الدراسة ببيان ذلك٠

وامتداداً لهذا التأصيل الإسلامى لأسس المنهج العلمى، يتعرض البحث في مبحثه الثالث لبيان نشأة منهج الاستقراء التجريبى في الاسلام وكيف أن هذا المنهج نشأ في البداية في دوائر الأصوليين من الفقهاء، وأنهم أولوه الكثير من العناية بالبحث والتحقيق، ووضعوا له شروطاً وقواعد لا يخرج عنها – بأى حال من الأحوال – ما جاء به علماء المناهج الأوربيون في العصر الحديث٠

مما سبق نخلص إلى أن علماء السلف المسلمين الذين خاضوا في العلوم الإسلامية، والذين نشأت على أيديهم أصول المنهج العلمى، لم يخضعوا لوصاية الفكر الغربى متمثلاً في المنطق الأرسطى بمباحثه الاستدلالية والاستقرائية بصفة خاصة، ولم يكن إنطلاقهم العلمى إلا تجسيداً لتلك الروح

الإســلامية المـستمدة مــن القــرآن والــسنه، والــتي حــصنتهم بذاتيــه فكريــة متكاملة٠

والله من وراء القصد إنه نعم المولى ونعم النصير،

الباحث

***

المقدمـة :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد والصلاة والسلام على نبينـا المصطفى، وعلـى آلـه وصحبه ومـن والاه٠ أما بعد:

فقـد اختلفـت الآراء وتباينـت الأحكـام حـول طبيعـة المـنهج العلمـي في الفكــر الإســلامى حتــى ذهــب بعــض الغــربيين المتعــصبين للجــنس الآرى، والمتأثرين بالغرب إلى اعتبار أن المنهج العلمى وليد العقلية الأوربية إبان نهضتها العلمية في العصر الحديث، إذ يرى بعض مؤرخى العلم من الغربيين أنه يمكن تقسيم العصور العلمية إىي عصرين رئيسن:

الأول: العصر الأغريقى ويمتد من سنة ٦٠٠ ق٠م – سنة ٢٠٠م٠٠

أمـا العـصر الثـانى فهـو عـصر النهـضة الحديثـة التـى تبـدأ مـن سـنة ١٤٥٠م، والتي نعيش فيها وفـى فيضها في الوقت الحاضر، علـى أن هـؤلاء قـد أغفلـوا عـصر مـا قبـل الأغريـق مـن مـصريين وآشـوريين وبـابليين، كمـا أغفلـوا

العصر الإسلامي الزاهر[١] الذى أزدان بالعديدمن العلماء والمفكرين الذين ضربوا بسهم وافر في صنع حضارة البشرية جمعاء ٠

غير أن هذا الحكم الخاطئ والمتحيز لم يمنع من ظهور آراء أخرى منصفة تؤكد على الدور العلمى للمسلمين، وما قدموه من جليل الأعمال التى خدمت العلم فى مختلف الميادين٠

وسوف تكون مهمتنا في هذا البحث هى التركيز علي دراسة نشأة مناهج التفكير العلمى في الإسلام وطبيعتها٠

ومن ثم وجب أن نتلمس الأصول والبواكير لنشأة مناهج العلوم في الإسلام بدءاً بالحديث (فى التمهيد) عن طبيعة الاستدلال العلمى في القرآن الكريم، ثم نعرض بعد ذلك في المبحث الأول بشئ من التفصيل لمنهج شيخ الإسلام ابن تيمية (ت): ٧٢٨هـ) في النظر والاستدلال العقلى وفى المبحث الثانى نعرض لبيان منهجه في الأستدلال بالقرآن ونختم دراستنا في المبحث الثالث بالحديث عن منهج مهم وأصيل نشأ فى دوائر الأصوليين (علماء أصول الفقة) وتطور بعد ذلك ليكون منهجاً علمياً متكامل الأركان يعرف "بالمنهج الأستقرائى" ذلك المنهج الذى انتقل إلى أوربا لينتشل حضارتها من عقم المنطق الصورى وعرقلته للعقل البشرى ووصل بها إلى المنهج الحقيقي الوحيد الصحيح للتقدم العلمى والمعارف الصحيحة ألا وهو المنهج التجريبى[٢]٠

---

(١) راجع: د٠ عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، طبع القاهرة ١٩٧٥ صـ٢١ وما بعدها

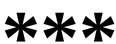
(٢) انظر: د٠مصطفى حلمى: منهج علماء الحديث والسنه فى أصول الدين، طبع دار الدعوة الأسكندرية سنة١٩٨٢ صـ٢٢ وما بعدها٠

والمنهج الاستقرائى وإن كان في جملته منهج العلوم التجريبية ، إلا أن النزعة الاستقرائية في عمومها استخدمت لدى المسلمين في علوم الحديث واللغة والفقة ودراسة الملل والنحل، وهذه العلوم بأجمعها بحثت ودونت وتحددت مناهجها وفقاً لمتطلبات الخصائص الإسلامية، حيث اعتمدت هذه العلوم على الطريقة الاستقرائية في استخلاص أحكامها٠

ونأمل أن نكون بهذه المحاولة قد القينا الضوء على موقف الاسلام من مناهج العلوم، وكيف أن التصور الإسلامى لمناهج البحث العلمى كان هو الأساسى والمنطلق الذى قامت على اكتافة مفاهيم العلم الحديث بكافة مواصفاتها العلمية، ويسجل لعلماء المسلمين السبق في هذا المجال بوضع أسس تطور العلوم والمناهج قبل الأوربيين بقرون طويلة

والله من وراء القصد ، أنه نعم المولى ونعم النصير، ،

الباحث



تمهيـد:

الاستدلال العلمي في القرآن الكريم:

لقد كان للإسلام بمصادره وعقيدتة أثر كبير في ممارسة المناهج العلمية وأول ما يقابلنا هو دور القرآن الكريم في إرساء وتدعيم قواعد الاستدلال العقلى، ودوره البارز فى وضع أسس التصور لصياغة المنهج، بحيث نبه إلي طرق الاستدلال، وأكد طريق المعرفة الحقيقى للوصول إلي نتائج متميزة هى غاية ما يصبو إليه الإنسان٠

والقرآن الكريم – بوصفه كتاب الوحى الأخير للبشرية – قد قدر له أن يبدأ بممارسة دوره مع تطلع الإنسان نحو العلم، وأن يتعامل مع البشرية التى أخذت تبنى معارفها على أساس العلم والتجربة، وتحدد بهذه المعرفة موقفها في كل المجالات ٠ فكان من الطبيعى – على هذا الأساس – " أن يتجه القرآن الكريم إلي دليل القصد والحكمة، بوصفه الدليل الذى يمثل المنهج الحقيقى للاستدلال العلمى[1]" – ولإحياء النزعة الاستدلالية بدليل القصد والحكمة، استعرض القرآن الكريم أمام الإنسان الظواهر الجزئية المحيطة به، ودعاه أن يتدبرها ويمحص علاقتها وروابطها ليرتقى من ذلك إلي أسبابها ومسبباتها، ولهذا "أفاد العرب من دراسة القرآن، فقد خلق فيهم النزعة العلمية، وغرس في نفوسهم الميل الشديد إلى البحث والنظر والملاحظة والتجربة، وتلك هى أسس الطريقة العلمية الحديثة في التفكير[2]"

---

(١) محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، طبع بيروت ١٩٧٢ ص٥٨

(٢) محمد عاطف البرقوقى: الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى، طبع مصر بدون تاريخ ص١٢٧ ٠

ولقد تمثل الاستدلال العلمى، والحض على النظر العقلى في القرآن الكريم بنصوص كثيرة ومتنوعة، عالجت عدة موضوعات، تشكل بمجموعها أسس المنهجية العلمية، والتصور العلمى فى الاستدلال، كقوله تعالى { إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون}[1].

وهكذا وجه القرآن الكريم العقل للتدبر والملاحظة، وطلب إليه أن يتعمق في هذه المظاهر لكى يستدل على مدبرها ومنشئها، فكان "كتاب الله عز وجل يستثير فى بنى آدم عملية التفكير، ويحضهم على النظر في آيات الله الكونية المحيطة بهم فى جوانب من مخلوقات، فى عوالم النبات والحيوان والافلاك، والمجتمعات والتاريخ[2]"

يقول الله تعالى في محكم آياته { أفرأيتم ما تمنون ٠ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ٠ نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ٠ على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فى مالا تعلمون، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون، أفرأيتم ما تحرثون ٠ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون، لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون ٠ إنا لمغرمون ٠ بل نحن محرومون، أفرأيتم الماء الذى تشربون ٠ أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ٠ لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون، أفرأيتم النار التى تورون ٠ أأنتم أنشأتم شجرتها أم

(١) البقرة / (١٦٤)

(٢) د٠ مصطفى حلمى: منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين طبع الأسكندرية ص٢٧٤

نحن المنشئون ۰ نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين ۰ فسبح باسم ربك العظيم}[١] ۰ وبهذه الأدلة العقلية أراد القرآن الكريم أن يضع الإنسان فى موضع المتدبر لما في الكون من آيات يتعايش معها، ويتفاعل معها ليستخلص من خلالها حقيقتها تمشيا مع منهج الاستدلال الذى أوضحه القرآن الكريم في آياته المحكمات۰

ومن عالم الأشياء إلى الإنسان ذاته { فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق، يخرج من بين الصلب والترائب}[٢]

ولقد أوضح القرآن الكريم طبيعة الوسائل التى يتعامل بها الإنسان مع الأشياء، فأشار إلي أن الحواس هى وسيلة الاتصال بينه وبين محيطه الخارجى { والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون}[٣]۰

ولقد أشارت آيات متعددة من الكتاب الكريم إلى مكانة الحواس ودورها في المعرفة، ومن الملاحظ هنا أن القرآن الكريم يؤكد على حاسة السمع دون غيرها من بقية الحواس، وجميع النصوص التى تتكلم عن الحواس تبدأ بحاسة السمع، ولهذا المعنى دلالة قرآنية فإن أول الحواس التى يستخدمها الإنسان فى التعامل الأول مع العالم الخارجى هى حاسة السمع[٤]

(١) الواقعة / ٥٨ - ٧٤

(٢) الطارق / ٥ - ٧

(٣) النحل /٧٨

(٤) د۰ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، طبع القاهرة الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م ص١٤٣، وهذه الحاسة (حاسة السمع) أكثر شمولاً من حاسة البصر فقد يتعلق بالماضى والغائب، أما البصر فلا يتعامل إلا مع مرئيات مباشرة

وأن تعطيل هذه الحاسة يعنى عزله عن ذلك العالم، ولقد صور القرآن الكريم هذا المعنى فى قصة أهل الكهف، ففى الوقت الذى أراد الله تعالى أن يقطعهم عن هذا العالم مدة طويلة أوقف عندهم عمل هذه الحاسة حيث يقول الله تعالى: { إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة، وهيئ لنا من أمرنا رشدا، فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا }[١]

ولقد حث القرآن الكريم على ضرورة طلب العلم القائم على إدارك الحواس في قوله تعالى { ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا }[٢] وعليه فإن أى أداء علمى يجب أن يخضع لمعيار التثبيت المباشر الذى يقع ضمن درك الحواس ٠ وهذا هو بالضبط ما تعنيه روح المنهج التجريبى الحديث[٣]

ونود القول بأن الطريقة الاستدلالية التى استخدمها القرآن الكريم الحكيم ظلت هى الوحيدة بين الطرق الأخرى – كالمتكلمين والفلاسفة – فهى ثابتة فى نفسها كميزان عقلى متوافقة مع الاجتهادات العقلية[٤] ٠ لأنها الطريق الذى يؤدى بالإنسان إلى الحصول على اليقين والقطع٠

---

(١) الكهف /١٠، ١١ ولهذا أكدت الأبحاث العلمية فى مجال الطب أن السمع يأتى من حيث الأهمية قبل البصر وأن السمع هو المنفذ الذى يطل منه الإنسان على العالم الخارجى منذ لحظة وجوده ٠ يلاحظ الدكتور خالص حلبى كنجو: الطب محراب الإيمان، طبع بيروت سنة ١٩٧٨ ص٢٦

(٢) الإسراء /٣٧

(٣) د٠ محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامى، دراسة ونصوص طبع القاهرة سنة ١٩٧٨ ص٢٦

(٤) د٠ مصطفى حلمى: منهج علماء الحديث والسنة ص٢٧٦ ٠

ولعل أوضح مثال على ذلك ما نلمسه فى موقف إبراهيم عليه السلام عندما استعرض في وجدانه الظواهر الكونية التى أدركتها حواسه، حيث راقب الكواكب أولاً ثم القمروأخيراً الشمس[١]، فنراه فى منهجه الاستدلالى هذا يربط قراره بمظهر معين من مظاهر الطبيعة الكونية، وحين يتبين له أن هذا المظهر لا يصلح أساساً للحكم ينتقل إلى ظاهرة أخرى حتى يصل أخيراً إلي الإعراض عن كل هذه الظواهر التى يجمعها كلها ويرى أنها غير ثابتة ومتغيرة ولا تصلح أن تكون حقيقية ثابتة تستحق الولاء والعبادة٠

فقد أرانا الله تعالى كيف تدرج إبراهيم فى الاستدلال خطوة خطوة حتى استنفد الفروض الثلاثة الكبرى، بمنهجية دقيقة ليصل إلى حقيقة الالوهيه الجديرة بالولاء والعبادة وهو موقف أراد منه إبراهيم عليه السلام إقامة الحجة على قومه

ولقد استخدم الصحابة رضى الله عنهم طريقة الاستدلال بحدوث العالم وهى طريقة عقلية شرعية[٢] كما قال تعالى { أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فتخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون } [٣]وقوله تعالى { سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق }[٤]

(١) الأنعام / ٧٥ - ٧٩

(٢) د٠ مصطفى حلمى: المصدر السابق ص٢٧٧

(٣) السجدة /٢٧

(٤) السجدة / ٢٧

وعلى ذلك وفى رحاب هذه النزعة فى الاستدلال العلمى المستمد من القرآن الكريم وجد العلماء والمفكرون الإسلاميون متسعاً للتحرك نحو صياغة المناهج العلمية المختلفة فى مجال البحث العلمي، مجسدين التصور القرآنى فى نزعتهم العلمية ، فأدى ذلك إلى قيام نهضة علمية شملت مختلف الميادين العلمية والعملية٠

***

المبحث الأول

منهج شيخ الإسلام ابن تيمية

في النظر والاستدلال العقلى

أولاً: " معالم المنهج عند أبن تيمية "

تكاد تنحصر معالم المنهج لدى ابن تيمية فى نقاط ثلاثة:

أحدها إثبات اتفاق الدليل العقلى مع الدليل النقلى، والثانية رفضه لمصطلحات المتكلمين والفلاسفة، واخضاعها للمعانى الإسلامية قبل البت فى قبول استخدامها أو رفضها لأن التعبير عن حقائق الإيمان بعبارات القرآن أولى من التعبير عنها بألفاظ محدثة فيها إجمال واشتباه ونزاع، والثالثة هدمه للمنطق الأرسطى واستبعاده.[١]

أولاً: اتفاق الدليل العقلى مع الدليل النقلى:

فبالنظر إلى الدليلين العقلى والنقلى، يقول أبن تيمية " المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك فى عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته فى مسائل الأصول الكبار، كمسائل: التوحيد، والصفات، ومسائل القدر، والنبوات، والمعاد، وغير ذلك · ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذى يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلابد

---

(١) لاحظ د· مصطفى حلمى: قواعد المنهج السلفى طبع الأسكندرية سنة١٤٠٥هـ ص١١٩ وما بعدها

يصلح أن يكون دليلاً أو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول[1]"

فابن تيمية لم ير أن هناك مشكلة تسمى مشكلة التأويل تتطلب حلاً لها ، ولم ير أن يقوم منهجه في البحث للوصول إلى الحق على التأويل الذى أمعن فيه غيره من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم .

وذلك لأن هذه المشكلة عرضت لهؤلاء لما قام لديهم من وجود تعارض بين ما جاء به الشرع قرآنه وحديثه وبين ما أدتهم إليه عقولهم، فقام منهجهم على تأويل ما لا يتفق ونظرهم العقلى من النصوص الدينية الوحيية[2] .

ولكنه هو لا يرى وجود تعارض مطلقاً بين طريق النقل الصحيح وطريق العقل الصريح، والمنقول الذى يخالف العقل لا يكون إلا حديثاً موضوعاً أو نصاً آخر لا يدل دلالة قاطعة على ما يراد الاستدلال عليه . وعلى فرض وجود تعارض بين العقل والنص يجب ترجيح الأخذ بالنص القرآنى الثابت على ما يؤدى إليه العقل واستدلاله.

وعلى الرغم من عدم إهمال شيخ الإسلام لدور العقل والفكر في دراساته إلا أنه لم يجعله حاكماً على نص قرآنى، أو حديث صحيح، بل أراد له أن يكون دائماً في مدار الشريعة: كتاب الله المحكم، وسنة رسوله الصحيحة ، فإذا خرج به الإنسان عن هذا المدار ضل ضلالاً بعيداً

(1) ابن تيمية: بيان موافقة صريح المعقول، لصحيح المنقول، طبع القاهرة سنة 1321هـ 183

(2) لاحظ: د.محمد يوسف موسى: ابن تيمية ، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1977م

ثانياً: رفض ابن تيمية لمصطلحات المتكلمين والفلاسفة:

أما بالنسبة للأمر الثانى، وهو المتعلق برفض ابن تيمية لمصطلحات المتكلمين والفلاسفة، فإنه يبدأ ببيان أن علم الكلام أدخل فيه أصحابه من المصطلحات والعناصر الفلسفية الكثير، ولهذا ينتقدهم بشدة كما ينتقد المناطقة والفلاسفة ومنهم الغزالى لأنهم أدخلوا في أصول الدين مالم يأذن به الله – سبحانه وتعالى –، وأوقعوا الناس في شبهات وضلالات جعلتهم ينحرفون عما جاء به كتاب الله وسنة نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم

وإذا تكلم أهل الكلام فيما يسمونه بـ (أصول الدين) كمسائل التوحيد، والصفات، الإلهية، والنبوة، والقدر، والمعاد، وغيرها، فلابد أن يكون المبين الأول والشارح لها هو الرسول صلى الله عليه وسلم – ما دامت باعترافهم أصولاً في الدين، ولا حجة لهم فى الاستمساك بدعوى "الأدلة العقلية" لأنه كان – صلى الله عليه وسلم ٠ يتمتع بأكثر العقول وأعلاهم ذكاء وفطنه[1] ويذكر ابن تيمية في كتابه "معارج الوصول[2] " أن الرسول صلى الله عيه وسلم – قد بين أصول الدين الحق " وهذه الأصول هى موضوع علم الكلام" الذى أنزل به كتابه أحسن بيان وأنه دل الناس، وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التى بها يعلمون إثبات ربوبية الله، ووحدانيته، وصفاته وصدق رسوله، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته، وكان بيانه لذلك بالأدلة النقلية السمعية، والأدلة العقلية أيضاً في موطن الحاجة٠

---

(١) د٠ مصطفى حلمى: المصدر السابق، ص١١٩

(٢) ابن تيمية: كتاب معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول، طبع الخانجى بالمطبعة الشرفية بمصر سنة ١٣٢٣هـ ص٣

ثـم يقـول: "بـل الكتـاب والـسنة دلا الخلـق، وهـدياهم إلى الآيـات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء المغالطون (يقصد رجال علم الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم) الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا – إذا صنفوا فى أصول الدين – أحزاباً يتكلمون فى جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل[1].."

كذلك فى مناقشاته مع المتكلمين، عارض الألفاظ والمصطلحات التى استخدمها علماء الكلام لأنها لا تعطى مدلولات إسلامية صحيحة، ولكنه لم يعارض استخدام الأدلة العقلية، بل ذهب إلى خطأ القول بأن الأدلة الواردة بالكتاب والسنة مجرد أدلة نقلية، فذهب إلى أنها عقلية أيضاً – أى أن العقول تجيزها فتزنها مستنداً لآيات القرآن المنوهه بشأن العقل كقوله – تعالى–{إن في ذلك لآيات لأولى النهى} وقوله – تعالى– {هل في ذلك قسم لذى حجر} لذى عقل، وقوله – عز وجل { فاتقون يا أولى الألباب} وقوله – سبحانه وتعالى – {إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون} فإن الله – سبحانه وتعالى – مدح واثنى على ذوى العقول وبالعكس ذم غيرهم ممن لا يسمع أو يعقل في قوله – تعالى – عن أهل النار {وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير}[2]

(١) المصدر السابق، ص٤

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام جـ١٠ ص٤٣٥ – ٤٣٦ط الرياض

ثالثاً: هدم المنطق الأرسطى واستبعاده:

ينقسم نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطى إلى ثلاثة مباحث رئيسة:

١- مبحث نقد الحد

٢- مبحث نقد القضية

٣- مبحث نقد القياس

وسنعرض لها بشئ من الإيجاز حيث يضيق البحث عن عرضها تفصيلاً٠

أولاً: نقد الحد الأرسطى[١]

يبدأ ابن تيمية بعرض القضية الرئيسية من منطلقين رئيسيين:

الأول: هل "التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد" (وهو الجانب السلبى)

والثاني: هو هل "الحد يفيد العلم بالتصورات" (وهو الجانب الإيجابي)

الجانب الأول: التصور لا ينال إلا بالحد:

تعبر هذه القضية عن الجانب السلبى، فقد سلب المناطقة عن غير الحد المنطقى تصور المحدود، وأنه لا سبيل إلى تصوره إلا بالحد المنطقى، فأثبت ابن تيمية إمكان استغناء التصور عن الحد بل وإن من الحقائق مالا يمكن بالحد المنطقى حدها٠

(١) الحد الأرسطى هو أحد مباحث المنطق الصورى عند أرسطو، ويقصد بالحد (التعريف) وهو يعنى تحديد الشئ بذكر خصائصه وفى منطق أرسطو يعتبر تصور الشئ وإدراكه بالذهن لا يمكن الوصول إليه إلا بهذا الحد المنطقى أى ببيان ماهيته والتعريف بحقيقته، ولذلك فمن القضايا المتفق عليها عندهم "إن تصور الشئ لا ينال إلا بالحد"

ونلخص حجج ابن تيمية على النحو التالى:

(١)القضية بما أنها ليست بديهية، فمن أثبتها أو نفاها، فلا بد له من دليل، ولكن ليس للمناطقة فيما يعتقد ابن تيمية دليل على هذا الصدق ٠ فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساساً لعلم البرهان نفسه؟[١] إذ إن دعوى المناطقة أن التصورات لا تنال إلا بالحد ليست من الأوليات التى يسلم بها العقل لبداهتها فتحتاج إلى دليل لإثبات صحتها لأن النافى عليه الدليل على صحة نفيه كما أن المثبت عليه الدليل على صحة إثباته[٢]٠

(٢)الحد يراد به "نفس المحدود" أو هو القول الدال على ماهية[٣] المحدود لما يريده المناطقة، وليس من الممكن الوصول إلى ذلك ٠ فالحد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو غير حد، فإن كان الأول، فالكلام في الحد الثانى كالكلام في الحد الأول مستلزم للدور، لأنه لابد من معرفة هذا الحد الأخير بحد آخر ٠ وإذا عرفه بغير حد كانت القضية المطروحة باطلة[٤]٠

(٣)إن جميع العلوم قد وصل إليها العلماء ولم يستندوا فيها على الجنس والفصل الذي هو أساس تصور الحد ومن ثم فلا حاجة لهم للحد المنطقى بمعناه الأرسطى[٥]٠

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ؛ طبعة بومباى سنة ١٣٦٨هـ، ص٧

(٢) د٠ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق ط القاهرة سنة ١٩٨٦م، ص١٧٦

(٣) الماهية: هى كنه الشئ أو حقيقته

(٤) ابن تيمية: مرجع سابق، ص٨، والدور معناه: التسلسل فى الإثبات المنطقى إلى ما لا نهاية

(٥) السيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام طبع القاهرة سنة١٩٧٠م، ص٢٠٣، ص٢٠٤ والجنس: هو قول كلى يقال على كثيرين مختلفين فى الحقيقة مثل لفظ الحيوان فإنه يطلق على (الفرس والثور٠٠) والنوع: قول كلى يقال على كثيرين متفقين فى الحقيقة مختلفين فى العدد (مثل
=

(٤)إن تصور الأشياء لو كان موقوفاً على الحدود ، لما تصور الناس شيئاً ، ولو كان التصديق موقوفاً على التصور لما حصل تصديق، لأن كلا من الحد والتصور هما أساس العلم٠٠ وبالتالى فلن نصل إلى أى علم[١]٠

(٥)تصور الماهية عند الأرسطاطاليسين إنما يكون عندهم بالحد (المركب من الجنس والفصل) وهذا التركيب متعذر ، ولو اعتمدنا عليه لما تصورنا حقيقة من الحقائق وهذا اعتراف واضح بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي[٢]٠

(٦)لا يمكن للسامع فهم الحد ، إلا إذا فهم مفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق بتصور المعنى فإن كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه ، لم تعد هناك ثمة حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه[٣] لأن ذلك دوراً قبلياً ، فمن لم يتصور مسمى الخبز ، والماء ، والسماء مثلاً ، لم يعرف دلالة اللفظ عليه٠

=

إنسان) فإنه يشمل زيد ، محمد ، خالد وهم متفقين فى الحقيقة الإنسانية ولكن يختلف كل شخص منهم عن الآخر ، والجنس أعم من النوع لأنه يشتمل على أنواع كثيرة

(١) ابن تيمية: الرد٠٠ ص٨، والسيوطى: صون٠٠ص٣٠٤، التصور هو إدراك الذهن للشئ مجرداً عن نسبة مضافة إليه صدقاً أو كذباً كتصور معنى كلمة الشمس كثلاً أما التصديق فهو إدراك الذهن للعلاقة القائمة بين موضوع (مبتدأ) ومحمول (خبر) على سبيل النفى أو الإثبات كقولنا محمد قائم، أو محمد غير قائم فنسبة المحمول إلى الموضوع فى المثال الأول إثبات وفى الثانى نفى، والتصور والتصديق هما أساس العلم بالأشياء

(٢) ابن تيمية: المصدر السابق ص٩

(٣) ابن تيمية: الرد ص١٠

(٧)تصور المعانى لا يفتقر إلي الألفاظ، فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، وكذلك المستمع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم[١]٠

(٨)الموجودات كلها يمكن للإنسان أن يتصورها بقواه الداخلية وبحواسه دون الحاجة إلي حد ٠ إذ تمكنه حواسه إدراك الطعم واللون والرائحة، وبحواسة الباطنية يدرك الجوع والشبع، واللذة والألم٠٠إلخ٠

(٩)التصورات البديهية ليست في حاجة إلى حد، وكون العلم بديهياً أو نظرياً[٢] شئ نسبى، فالنظرى عند شخص قد يكون بديهياً عند آخر ٠ فلا حاجة إذن إلى التوصل بالحد إلي هذه التصورات٠

الجانب الثاني:

هو الجانب الإيجابى "إن الحد يفيد العلم بالتصورات"

وابن تيمية يرفض أيضاً هذا الجانب، فهو يرفض تصور الأشياء بالحدود المنطقية على وجه الإطلاق، وإن كان يقول بحد المتكلمين ويتأثر به، ويرفض حد المنطقيين اليونايين من اتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم من المسلمين، أما حد المتكلمين فهو أقرب لمعرفة المحدود، وكل من الحدين لا يصور المحدود عنده٠

وينتقل ابن تيمية إلى إثبات بطلان "الحدود تفيد تصوير الحقائق" إذ أن الحد بهذا المعنى يثير لديه عدداً من الاعتراضات نوجزها فيما يلي:

(١) ابن تيمية: الرد ص١٠

(٢) العلم النظرى: هو العلم البرهانى الذى لا يتم إدراكه إلا بالاستدلال والراهين بعكس البدهى

(١)الحد سواء كان مركباً أو مفرداً لا يفيد معرفة المحدود:

فالحد بهذا المعنى عند ابن تيمية مجرد دعوى خالية عن أى حجة فإما أن يكون المستمع عالماً بصدقها بدون هذا القول، وإما أن لا يكون، فإن كان الأول، فإنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد، وإن كان الثانى، فلا يفيده هذا العلم لأنه بلا دليل ولا برهان، وعلى التقديرين لا يفيد الحد معرفة المحدود[١]٠

(٢)الاعتراض الثانى وهو متفرع عن الأول، ومؤداه أنه يمتنع أن يعرف الحد بقوله، لأنه خبر واحد لا دليل عليه، وهو صادر عن أمر عقلي لا حسى، يحتمل الصدق والكذب[٢]٠

(٣)إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود فلا يمكن ذلك إلا بعد أن نعلم صحة الحد، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود، والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد٠٠٠ فامتنعت معرفة صحة الحد[٣]٠

(٤)يحد المناطقة المحدود بصفات "ذاتية" و"عرضية" ولكى يتصور المستمع المحدود إما إنه لا يعلم أنه موصوف بتلك الصفات، وبذلك يمتنع أن يتصوره، وإما أن يعلم أنه موصوف بها، وبذلك يكون قد تصوره بدون الحد، وعلى التقديرين يستنتج ابن تيمية: إنه لا يكون قد تصوره بالحد ٠ ولم يلجأ المستمع إليه[٤]٠

---

(١) ابن تيمية: الرد٠٠ ص٦١، والسيوطى: صون٠٠ص٢٠٩

(٢) المصدر السابق: ص٢٠

(٣) المصدر السابق: ص٣٨

(٤) المصدر السابق: ص٢٦

(٥)الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية . ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية ، ولا تعرف الماهية إلا بالصفات الذاتية فهنا دور[١] .

(٦)إن هناك أشياء لا يمكن حدها لأنها إذا حدت زادت خفاء[٢].

يتبين لنا مما سبق أن ابن تيمية بحث مسألة التصور فى علاقته بالحد المنطقى فى قضيتين:

(١)أحدهما سلبية: وهى أنه لا يمكن الوصول إلى تصور المحدود إلا بالحد المنطقى، وقد أثبت فساد هذه القضية، فعلماء الفقه، والنحو، والطب، والحساب، وأهل الصناعات لا يحتاج أحد منهم إلي الحد المنطقى لأنهم يعلمون مفردات علومهم.

(٢)وأما الثانية فإيجابية: وهى هل يمكن تصور الأشياء بالحدود؟ فأثبت أن التصور لا يمكن أن يكون إلا عند طريق المشاهدة العيانية ويعتبر ابن تيمية مبدعاً لتلك الحجج التى دحض بها تصور المحدود بالحد، كما أنه من المحتمل أن يكون ابن تيمية قد تعرف على بعض آراء الرواقية[٣] في الماهية، وفى الاتجاه الاسمى الذى ينكر وجود الكلى في الخارج، واستفاد ببعض حجج الرازى (٦٠٦هـ) في كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" وإلى نصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ) في شرحه "للمحصل".

---

(١) ابن تيمية: الرد..ص٢٦

(٢) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، طبع القاهرة سنة ١٣٢١هـ، ٢٢/٣

(٣) الرواقية: فرقة يونانية متأخرة، غلب على آراء فلاسفتها الطابع الأخلاقى

تركيب الحد المنطقى عند ابن تيمية:

يستفيد ابن تيمية من تلك الصعوبات فى رده على المنطقيين، ويقول إن هذه الصعوبات كان من الممكن قبولها لو أن الحد كما يدعونه تصوير للحدود، ولكن ماذكروه فى الحد باطل، فإنه يمتنع أن يحصل بمجرد الحد تصور المحدود، ويتعرض على الغزالى فيما أورده من صعوبات فى الحد عند المنطقيين ويتلخص رأى ابن تيمية في تركيب الحد المنطقى فيما يلى:

(١)لم ينكر ابن تيمية الحدود على وجه العموم، وإنما أنكر الحد الأرسطى التام، لاستناده على أفكار ميتافزيقية يؤدى الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين: كالتفريق بين الذاتى والعرضى، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها[١] لذلك يأخذ ابن تيمية فى تركيب الحد عنده بالحد الكلامى والأصولى٠

(٢)يرى ابن تيمية أن الحد ليس إلا تفصيلاً لما يدل عليه الاسم بالإجمال، والذى هو نتيجة تصور الذهن للمدركات[٢]٠

---

(١) تقسيم الألفاظ بحسب دلالتها إلى ذاتى وعرضى فالذاتيات: ما كان معناها جزءً أساسياً فى ذات الموصوف بها ومقوماً لها وداخلاً في بيان حقيقتها ذاتياً مثل: ناطق بالنسبة للإنسان فإن= صفة النطق داخلة فى بيان حقيقة الإنسان ولا غنى عنها فى بيان ماهيته أصلاً ٠ والعرضى عكس الذاتى، وهو ما كان معناه داخلاً فى تعريف الموصوف به دخولاً عرضياً غير مقوم له، مثل ضاحك وأبيض بالنسبة للإنسان، فإن حقيقة الإنسان وبيان ماهيته لا يتوقف على معرفة هل هو ضاحك أم غير ضاحك ولا هو أسود أو أبيض

(٢) ابن تيميه: موافقة٢٠٠٣/٣٣٢ وابن تيمية: الرد٠٠ص٧٩

(٣) ينكر ابن تيمية استطاعة الحد التوصل إلى الكنه أو الماهية كما يدعى الأرسطاليسيون ويرى أن عمل الحد هو التمييز بين المحدود وغيره[١] ففائدته من فائدة الاسم الذى ينير ذكره تصور الذهن للشئ٠

(٤) يحدد ابن تيمية الدور المنهجى للحد بأنه ترجمة بلفظ عن لفظ بمعنى أن الحد اللفظى هو الذى يحتاج إليه في اقراء العلوم المصنفة، بل فى قراءة جميع الكتب، بل فى جميع أنواع المخاطبات، فإن من قرأ كتب النحو، الطب، وغيرها[٢] ٠ وكذلك من قرأ كتب الفقه، والكلام، والفلسفة وغيرها ٠ فالحد اللفظى إذن هو الوحيد الذى يستخدم فى كافة أنواع العلوم دينية كانت أو فلسفية أو علمية٠

ويمكن أن نقول: إن ابن تيمية استفاد كثيراً من آراء الفقهاء والمتكلمين المسلمين، وخاصة فيما يتعلق ببناء حد يمكن به معرفة المحدود، وذلك لنقله الكثير من نصوصهم وآرائهم: فالفقهاء تكلموا عن أكثر من محدود لا يتسع لمفهومها دائرة الحد المنطقى الضيق: فذهبوا إلى أن من الأشياء ما يعرف حده "باللغة" ومنه ما يعرف حده "بالشرع" ومنه ما يعرف حده "بالعرف" واكتفى المتكلمون فى الحد باشتراط التمييز بينه وبين غيره، وأخذ ابن تيمية بهذا المعنى فى الحد، وميز بينه وبين الحد المنطقى، كما وجد فيه قولاً جامعاً مانعاً لا يخرج عنه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ماليس منه٠

---

(١) ابن تيمية: الرد ص١٥

(٢) المصدر السابق: ص٤٩

ثانياً: نقد مبحث القضايا الأرسطى:

١- نقد فكرة البداهة والاكتساب:

يبدأ ابن تيمية نقده للقضية الأرسطاليسية بنسبة فكرة "البداهة والاكتساب" فى التصديقات إذ أن المنطق الأرسطى يقسم التصديقات إلى بديهى ونظرى ٠ لأنه من الممتنع أن تكون كلها نظرية، لأن النظرى يفتقر إلى البديهى ٠ فقد يكون النظرى عند شخص بديهياً عند غيره، يقول ابن تيمية "فقد يبدو هذا من العلم، ويبتدئ فى نفسه ما يكون بديهياً له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر[١]٠

والبديهى عند ابن تيمية هو ما يكفى "تصور موضوعه ومحموله فى حصول تصديقه[٢]" فلا يتوقف تصوره على "وسط" بين المحمول والموضوع، وهو الدليل أو ما يسميه المناطقة بالحد الأوسط ٠ ولما كانت الناس تتفاوت فى قدراتها الذهنية فى تصور الطرفين جعل القول بضرورة الاعتماد على حد أوسط قول خاطئ لأن بعض الناس قد لا يفتقر إليه٠[٣]

---

(١) ابن تيمية: الرد٠٠ص٨٩

(٢) مثال ذلك قولنا: زيد فان (فمن تصور الموضوع زيدوالمحمول فان يحصل لنا تصديق القصة وانصرافها إلى كل البشر فى اتصافهم بالفناء ولا يتوقف تصور هذا التصديق على حد أوسط كما زعم أرسطو فى قياسه من "الشكل الأول" الذى يستدل منه على نفس هذه النتيجة السابقة بقوله: كل إنسان فان والحد الأوسط هنا هو لفظ (إنسان) ولا حاجة لنا به فى سقراط إنسان، سقراط عملية القياس كما يقول شيخ الإسلام٠

(٣) د٠ على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام طبع دار المعارف سنة ١٩٨٤م، ص ٢١٤ وما بعدها

على أن الاعتماد على الحد الأوسط قد يكون ضرورياً في تفرقة الناس بين القضايا التجريبية والقضايا القائمة على النظر٠

٢–التجربة والتواتر كمصدر للمعرفة:

يرى ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة، وليس ما رآه زيد أو شمه، أو ذاقه، أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما وجده في نفسه من جوعه، وعطشه، وألمه، ولذته٠

ولكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس، كاشتراكهم فى رؤية الشمس، والقمر، والكواكب٠

واخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر، وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة ٠ وكذلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب قد اشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة، واشتراكهم في وجود البحر وأكثرهم ما رأوه، ونحو ذلك فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة الناس[١] وكذلك الأمر في القضايا التجريبية أن عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع الرقبة يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يصيب الألم٠ هذه كلها قضايا كلية، ولكن العلم بها "تجريبى" فالقضية التجريبية هى أساس القضية الكلية، بل هى الحقيقة الوحيدة المؤكدة "إن الحس إنما يدرك رياً معيناً أو موت شخص معين، أو ألم مثل ذلك، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس بما يتركب من الحس والعقل، وليس الحس

(١) ابن تيمية: الرد٠٠٠ ص٩٣

هنا هو السمع"[١]

وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله تجريبات وبعضهم يجعله نوعين: تجريبات وحدسيات، فإن كان الحدس المقرون بالعقل من فعل الإنسان: كأكله، وشربه، وتناوله الدواء سماه "تجريباً" وإن كان خارجاً عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه "حدسياً".

ويطلق ابن تيمية لفظ التجربة على كل ما يجربه الإنسان بعقله وحسه، وإن لم يكن من مقدوراته، ومن الأمثله على هذا أنه إذا طلعت الشمس، انتشر الضوء وإذا غابت أظلم الجو، وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن الرؤوس جاء البرد، وإذا جاء البرد سقط ورق الشجر وبرد ظاهر وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت الرؤوس جاء الحر، وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وازهرت، وهذا أمر يشترك فيه الناس جميعاً، فإنهم قد اعتادوه وجربوه[٢].

ولكم مجد ابن تيمية التجربة والتجريب، ورأى أنها "حاسمة قاطعة" وأننا نحتج بها على المنازع[٣]"

٣- نقد القضية الكلية، وهل من ضرورة من وجودها فى البرهان؟

اشترط المناطقة وجود قضية كلية في القياس، فلا انتاج من قضيتين سالبتين ولا جزئيتين. يبطل ابن تيمية ماذهب إليه المناطقة من ضرورة

(١) المصدر السابق: نفس الموضع

(٢) المصدر السابق: ص٩٤

(٣) المصدر السابق: ص٩٥

وجودها ، فإنه ما من قضية كلية وتجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون وجودها أو بدون توسط تلك القضية ، والواقع على ذلك كثير[١] · فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية·

٤–المقدمتان وهل من ضرورة من وجودهما فى علم نظرى؟

ينفى ابن تيمية تلك الضرورة ، فلا يوجد في رأيه من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء لا ينظم دليله إلا من مقدمتين ويقول "الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمات[٢]" وهذا المعنى واضح فى الأقيسة الشرطية ، فقد توجد مقدمة واحدة ، وقد توجد أكثر من مقدمتين ، كما أنه واضح أيضاً فى "القياس الأصولى" فهو يستند إلى مقدمة واحدة فى حين يرفض ابن تيمية ماذهب إليه بعض المناطقة من أن قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر" و"كل خمر حرام" قياس ينتج عنه "فكل مسكر حرام" ويقول "هذا جهل عظيم من يظنه فإن النبى صلى الله علية وسلم أجل قدراً من أن يستعمل هذا الطريق في بيان العلم[٣]"

ويبطل ابن تيمية ما يراه المناطقة من أن "البرهان" لا يفيد إلا العلم بقضية كلية ، فالكليات إنما تكون في الأذهان لا في الأعيان ، أما معرفة الموجودات الخارجية فيحدد طريقها باعتبار الغائب بالشاهد" وأن حكم الشئ حكم مثله ، فإذا علمنا أن هذه النار محرقة علمنا "إن النار الغائبة محرقة

---

(١) ابن تيمية: الرد··· ص١٠٨

(٢) المصدر السابق: ص١١٠

(٣) المصدر السابق: ص١١١

لأنها مثلها، وبذلك تفتقر القضية الكلية إلى القضية الجزئية فى معرفتها، وليس العكس، كما هو في القياس المنطقى، فإن الاستدلا بالكليات على أفرادها استدلال بالخفى على الجلى[١]"

ثالثاً: نقد مبحث القياس:

١–انصب نقد ابن تيمية لنظرية الاستدلال الارسطية على صورتها النهائية (القياس البرهانى) أى القياس ذى المقدمات اليقينية[٢]، فابن تيمية يرى أنه ليست ثمة حاجة إلى وجود حد أوسط فى القضية القياسية، ذلك لأن القضايا البديهية كما أشرنا لا تحتاج حد أوسط لأدراكها، وإنما يكفى الوصول أليها بحدس عقلى مطلق، يقول ابن تيمية "البديهى من التصديقات ما يكفى تصور طرفيه (موضوعه ومحموله) فى حصول تصديقه فلا يتوقف على وسط يكون بينها – وهو الدليل الذى هو الحد الأوسط – سواء كان يتصور الطرفين بديهياً أو لم يكن[٣]"

٢–يرفض ابن تيمية اشتراط وجود قضية كلية موجبة فى القياس الشمولى، ذلك لأنه – كما ذكرنا فى نقده المبحث القضايا – يرى أنه ما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان إلا ويمكننا العلم بالنتيجة بدون توسط ذلك البرهان فلسنا فى حاجة إلى حد أوسط أو وضع مقدمتين معا للتوصل إلى نتيجة [٤]، أى بدون ما حاجة إلى وضع العملية

(١) نفس المصدر: ص٣٢٧

(٢) د٠النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص٢٣٩

(٣) ابن تيمية: الرد٠٠، ص٨٩

(٤) د٠النشار: المصدر السابق: ص٢٢٤٣

العقلية فى صورة قياسية أرسططاليسية٠

٣– يرى ابن تيمية أن القول بالاقتصار على مقدمتين فى القياس بلا زيادة هو قول "باطل طرداً وعكساً"[١] ذلك لأن حاجات المستدلين مختلفة فمنهم من لا يحتاج فى علم إلى استدلال على الاطلاق بل يعلمه بالضرورة ومنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر[٢] فالمسألة إذن فى نظر ابن تيمية تعود إلى حاجة الإنسان لما يطلبه من معانى، أما أن نفرض عليه التقيد بمطلوبين فهذا خطأ وتحكم[٣]

٤– يرى ابن تيمية أنه مما يثبت أن الاكتفاء بمقدمتين فى القياس باطل هو تعريف القياس نفسه فهو "قول مؤلف من أقوال أذا سلمت لزم لذاتها قول أخر"[٤] فإذا كان القياس مكوناً من قضايا امتنع عن أن يراد بذلك قولان فقط لأن لفظ الاثنين أن أريد به جنس العدد كان متناولاً للاثنين فصاعداً فيجوز أن يكون القياس مكونا من ثلاث مقدمات أو اربع وان أريد به الجمع الحقيقى تكون من ثلاث مقدمات فصاعداً، وفى كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين٠

تلك هى أهم جوانب نقد شيخ الإسلام للمنطق الارسطى والتى تمثلت في بداية الامر فى صورة فتاوى دينية تحرم الاشتغال به وبالفلسفة اليونانية على وجه العموم عند بعض الفقهاء كابن الصلاح الشهرزورى٠

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ص١٦٨

(٢) د٠النشار: المصدر السابق: ص٢٤٥ - ٢٤٦

(٣) ابن تيمية: المصدر السابق ص١٥٧

(٤) المصدر السابق: ص١٧٠

ثم في صورة منهجية علمية على يد شيخ الإسلام ابن تيمية الذى صنف العديد من المؤلفات للرد على المناطقة مبيناً عقم المنطق الأرسطى بكافة مباحثه٠



المبحث الثانى

"منهج ابن تيمية فى الاستدلال بالقرآن"

بعد أن هدم ابن تيمية مباحث المنطق الصوري، ونقض حدوده وقضاياه اتجه إلي إبراز أساس منهجه الاستدلالي والذي يقوم على الاستدلال بالقرآن والسنة، ففيهما بيان كافة لما يحتاج إليه فى معرفة الدين، وتنظيم المعاش في الدنيا، واستلزم منه هذا التصور في أن يجمع مؤلفاته بين المباحث التي شغلت المتكلمين والفلاسفة والصوفية فأخذ يناقش كل طائفة مستدلاً علي صحة أقواله بالايات والأحاديث مثبتاً أن في هذين المصدرين وحدهما كافة ما يحتاج إليه من معارف في أمور الدين، وأنهما يعبران عن ذاتية الإسلام في مواجهة كل الاراء والنظريات والفلسفات التي ابتدعها البشر علي اختلاف طرقهم في البحث والاستدلال[1]

يقول شيخ الإسلام "ومن تأمل ما تكلم به الأولون والآخرون في أصول الدين والعلوم الإلهية، وأمور المعاد، والنبوات، والأخلاق، والسياسات، والعبادات، وسائر ما فيه كمال النفوس وصلاحها وسعادتها ونجاتها، لم يجد عند الأولين والأخرين من أهل النبوات، ومن أهل الرأي : كالمتلفلسة وغيرهم الإ بعض ما جاء به القرءان ولهذا لم تحتج الأمة مع رسولها وكتابها إلي نبي آخر وكتاب آخر فضلاً عن أن تحتاج إلي شئ لا يستقل بنفسه غيره سواء كان من علم المحدثين والملهمين، او من أرباب النظر والقياس الذين لا يعتصمون مع ذلك بكتاب منزل من السماء[2] .

---

(١) لاحظ: مصطفى حلمى: قواعد المنهج السلفى طبع الأسكندرية شنة١٤٠٥هـ

(٢) ابن تيمية: جواب أهل العلم والإيمان طبع دار الكتب العلمية بيروت، سنة ١٣٩٤هـ ص٤٤ - ٤٥

صور الاستدلال القرآنية

القياس القرآنى (الميزان القرآنى)

يري ابن تيمية أن القرآن الكريم هو الذي يمدنا بصور الاستدلال، أو بمعني أدق يقدم لنا "الميزان " والميزان عند كثير من المفسرين، هو العدل، وهو ما يزن به الأمور، وهو ما يعرف به العدل . وهو في تفسير آخر الأمثال المضروبة. والأقيسة العقلية او ما يعرف به المتماثلات وتفرق بين المختلفات[١] او ما يعرف به المتماثلات من الصفات والمقادير وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات منها[٢]

قال الله – تعالي –: الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان "[٣] وقال – سبحانه –: " لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب بالحق والميزان ليقوم الناس بالقسط)[٤]. فلقد علمنا القرءان الكريم من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأي الشيئين المتماثلين علم أن هذا ، مثل هذا ويجعل حكمهما واحداً : فإذا رأي الماء، والماء والتراب والتراب والهواء حكم بالحكم الكلي علي القدر المشترك (وإذا حكم علي بعض الأعيان ومثلة بالنظير، وذكر المشترك كان أحسن في البيان[٥] ويري ابن تيمية أن القياس العقلي القرآني من قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين : كالماء والتراب فرق

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبى طبعة بومباى سنة ١٣٦٨هـ ص٣٣٣

(٢) المصدر السابق: ص٣٧١

(٣) الشورى /١٧

(٤) الحديد /٥

(٥) المصدر السابق: ص ٣٧٢

بينهما[1] ويرى ابن تيمية إن هذا القياس القرآني هو القياس العكسي، ويحاول ابن تيمية أن يثبت أن هذين القياسيين استخدما في القرآن وأن من البساطة أن تجرد صورتيهما منه . فالميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح[2] .

فالقرآن الكريم يجعل أساس اليقين : المعرفة الحسية والتجريبية، والمعرفة العقلية الاستدلالية، والآيات الدالة علي ذلك كثيرة .

وقد قسم ابن تيمية صورة الاستدلال القرآني ،إلي قسمين : الآيات وقياس الأولي .

فآيات القرآن شملت جميع صور الاستدلالات العقلية والتجريبية ، حتي يكون التجريب مقترنا بالعقل والحس، وقد كانت طريقة الأشياء هي الاستدلال علي الله بذكر آياته في الألوهية وفي الأفاق والأنفس، واذا استخدموا القياس استخدموا قياس الأولي ولم يستخدموا شمولا يستوي أفراده أي القياس المنطقي لان الله لا يجتمع هو وغيره تحت كلي يشمله وغيره من الافراد ، أي تحت كلي يستوي أفراده . كما أن الأنبياء لم يستخدموا قياس مثل محض –أي القياس التمثيلي لان الله–تعالي– لا مثيل له، فلا يقاس بغيره او يقاس غيره به ، واستخدام الأنبياء –قياس الأولي – أي ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته لله بطريق الأولي، وما يتنزه غيره عنه من نقائص وافات، فتنزه الله عنه بطريق الأولي[3] "

---

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص294

(2) ابن تيمية: الرد.. ص374

(3) ابن تيمية: الرد..ص173

ثانياً: الأقيسة العقلية البرهانية في القرآن الكريم :

وهى طرق برهانية لم يعرفها منطق أرسطو حيث يرى ابن تيمية أن مداول القياس الشمولى عند المناطقة ليس إلا أموراً كلية مشتركة – كما أشرنا – وهى لا تختص بواجب الوجود رب العالمين – سبحانه وتعالى – وأهم هذه الطرق البرهانية ٠

(١) الآيات:

يرى ابن تيمية أن طريق الاستدلال بالآيات طريق قرآنى، يستمد صورته ومادته من القرآن، فالقرآن يستعمل الاستدلال بالآيات والآية هى من مثيل اللزوم وتعبر عن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان فى العالم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا أستدل بالملزوم على اللازم وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ – كما إذا قيل مثلاً إذا كانت الشمس ساطعة عرفنا أن الجو صاف ٠ فإذا قيل لإنسان إذا كان كذا، كان كذا، فقد عرف اللزوم كبرهان قاطع كما يعرف أن كل ما فى الوجود آية لله – تعالى –، فإنه مفتقر إليه يحتاج إليه لابد من محدث كما قال – تعالى –: {أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون} قال جبير بن مطعم لما سمعت هذه الآية أحسست بفؤادى قد تصدع لأن اللازم من هذه القضية التقسيم الآتى[١]٠

أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بداية العقول، أم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعاً، فلزم أن لهم خالقاً خلقهم[٢]٠

---

(١) د٠مصطفى حلمى: مناهج البحث فى العلوم الإسلامية، طبع القاهرة سنة ١٩٨٤م،ص٥٤

(٢) ابن تيمية: الفتاوى ٢١٢/٩

فالآية إذن عند ابن تيمية – كما رأينا – هى العلامة، وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول، وهى أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى الذى ينتقل فيه العقل من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية ٠ ولابد للفكر أن يستخدم لتحقيق هذه القضية الكلية تحقيق أفرادها المعينة أى الجزئية، وأن يشمل كل فرد من هذه الأفراد ما يشمل الحكم الكلى، يفعل هذا المناطقة لتحقيق صحة القضية الكلية، ثم يستخدم بعد ذلك في القياس ويرى ابن تيمية أن هذا طريق معقد متكلف بعيد عن الفطرة٠[١]

إن طريق الفكر الحقيقى عند ابن تيمية – كما هو عند المتكلمين – هو استلزام الدليل للمدلول، هو استلزام معين لمعين – فيلزم من وجود الخاص، وجود الخاص، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود هذا الإنسان الآخر، ومن وجود هذا الإنسان، وجود إنسان ثالث٠٠ أى يستدل بالمعين على المعين[٢] ولكن إذا كان هناك علم كلى، فإنه ينشأ من العلم الجزئى فيلزم من وجود الخاص وجود العام كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود "الإنسان" ومن وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية٠[٣]

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن دليل الآية هو "استدلال" بجزئى على جزئى لتلازمهما، وليس ذلك من قياس التمثيل[٤]" ولا يوضح الخلاف بينهما بأكثر من ذلك ٠ أما توضيح هذا الخلاف فيمكن فى أن دليل الآية يشبه فى

(١) ابن تيمية: الرد ص١٥٢

(٢) المصدر السابق: ص٣٤٨

(٣) د٠على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص٢٩٨

(٤) ابن تيمية: الرد ص١٦٣

الحقيقة مسلك الدوران فى مباحث العلة الأصولية، أى دور المقدم، أو العلة مع التالى أو المعلول وجوداً وعدماً – وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف – هذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقى الآية، والتمثيل الأرسطى[١]٠

(٢) قياس الأولى:

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه "ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه[٢]" ويحاول ابن تيمية استخدام القياس فى إحدى المشاكل الكلامية وهى مشكلة الصفات٠

أ- الصفات:

ففى إثبات الصفات الإلهية يستعمل القرآن الكريم "قياس الأولى" وهو أن ماثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه، فالله أحق به ٠ وما نزه عنه مخلوق من النقائص، فالله أحق بتنزيهه عنه، كما ذكر – سبحانه وتعالى – هذا فى محاجته للمشركين الذين جعلوا له شركاء فقال: {ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم من ما ملكت إيمانكم من شركاء فى مارزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم}٠[٣]

(١) د٠ على سامى النشار: المصدر السابق، ص٢٩٩

(٢) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، جـ١ ص١٤

(٣) الروم /٣٨

ومعنى هذا أن ابن تيمية يرى أن "ما لغير الله من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره، فتنزهه عنه بطريق الأولى[١]" فما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يحصر قدره.

ومعنى هذا أن هذا القياس مأخوذ من إشارات القرآن الكريم فى كثير من الآيات، ومن الأمثلة المضروبة فيه.

ولقد أخذ السلف بهذا القياس المستمد من إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات، قال – تعالى–: {أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم}[٢].

{أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم}[٣]

ففى هاتين الآيتين إثبات حكم لشئ بناء على ثبوته لنظيره لأن من خلق الشئ يكون قادراً على خلق مثله[٤].

وقال – تعالى–: {أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض، ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحي الموتى} {لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس}.

وفى هاتين الآيتين إثبات حكم لشئ بناء على ثبوته لما هو أبعد فى الإمكان منه، فإن خلق الناس، ومن يخلق ما هو أكبر فى الوجود يكون

(١) ابن تيمية: الرد..ص١٥٠

(٢) الاحقاف /٣٣

(٣) غافر /٥٧

(٤) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، إعداد ودراسة د.محمد السيد الجليند، طبع القاهرة، سنة ١٩٨٨ ص١٩٥

قادراً على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى · وأن من يخلق الشئ من العدم أول مرة أولى به أن يكون قادراً على إعادة خلقه فى المرة الثانية[1]·

ب – البعث:

واستدلال القرآن على النشأة الأخرى بالنشأة الأولى كان يأخذ منه بقياس الأولى · قال – تعالى–: {وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه}[2] وقوله – تعالى–: {وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحي العظام وهى رميم · قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً}[3]·

ففى الآية الأخيرة قياس حذفت احدى مقدمتيه لظهورها، والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها وهو المثل المضروب فى قوله: {وضرب لنا مثلاً ونسى خلقهْ وهذا استفهام إنكارى متضمن للنفى، وتقدير الآية "هذه العظام رميم" ولا أحد يقدر على إحياء العظام الرميم، إذن فلا أحد يحييها ولكن القضية الأخيرة سالبة كلية (كاذبة)، ومضمونها امتناع إحياء الرميم، فبينت الآية أن ذلك ممكن من وجود كثيرة · فبينت أنه ممكن تبيان إمكان ما هو أبعد فى الإمكان منه، وبيان قدرة الله عليه فقال: {قل يحييها الذى أنشأها أول مرة} وقد أنشأها أولاً من التراب · ثم قال: {وهو بكل خلق عليم} ليبين علمه بها تفرق من الأجزاء أو استحال إلى عناصر أخرى·

(١)الروم /٢٧

(٢)يس /٧٨ - ٨٠

ثم عطف على الآية مثلاً أبلغ فى الدلالة من جهة هو أولى فقال: {الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً} فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من الشجر الأخضر وهو رطب بارد ٠ وذلك أبلغ فى المنافاة لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة لأن الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة ولهذا فإن تسخين الماء والهواء أيسر من تسخين الطين والتراب واليبس ضد الرطوبة، والحرارة ضد البرودة، وتكون الحيوان من هذه العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالامكان فى القدرة عليه من تكون النار اليابسة الحارة من الشجر الأخضر الرطب البارد فالذى يقدر على خلق الشئ من ضده أولى به أن يكون قادراً على خلق الشئ من عناصره الأولى[1]٠

ج – الاعتبار واللزوم:

١– الاعتبار: ويمضى ابن تيمية فى الاستشهاد بالآيات القرآنية الدالة على ذلك، فإن ما أمر الله به من الاعتبار فى كتابه يتناول قياس الطرد، وقياس العكس، قال – تعالى –: {كذبت قوم نوح المرسلين} وقال سبحانه: {كذبت عاد المرسلين} فإنه اما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم، كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم، فيبقى تكذيب الرسل حداً من العقوبة وهذا قياس الطرد ٠ كما يعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك وهذا قياس العكس[2] وهو المقصود من الاعتبار بالمكذبين والاعتبار يكون بهذا وبهذا، قال تعالى: {لقد كان فى قصصهم

(١) د٠محمد السيد الجليند: نظرية المنطق طبع القاهرة ١٩٨٦

(٢) د٠مصطفى حلمى: قواعد المنهج السلفى، ص١٤١

عبرة لأولى الألباب}[1] وقال : {لقد كان لكم آية فى فئتين التقيا٠٠٠} إلى قوله: {إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار}[2]٠

ولهذا المدلول يرى ابن تيمية أن كثرة الإشارة إلى قصة موسى – عليه السلام – وفرعون فى القرآن الكريم يرجع إلى الاعتبار فى كل مرة تذكر فيها أنه ينكر فكرة (التكرار) فى القرآن ٠ لأن المقصود من إعادة القصة سورة وآيات متعددة هو توضيح عبرة جديدة لم يشر إليها فى موضوع آخر من الكتاب ومن هنا فليس فى القرآن تكراراً أصلاً[3]٠

أما أهمية قصة موسى وفرعون فترجع إلى أنهما فى طرفى نقيض فى الحق والباطل، فإن موسى – عليه السلام – بلغ الغاية القصوى من إيمان، وكلمه الله – سبحانه – تكليما بلا حجاب، بينما كفر فرعون بالربوبية وبالرسالة، فصارت قصة موسى وفرعون أعظم القصص اعتباراً لأصل الإيمان والكفر[4]٠

٢– اللزوم: ويرى ابن تيمية أن الحقيقة المعتبرة في كل دليل هو (اللزوم) فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم بغير ذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ لأن الإنسان بفطرته السوية يعرف أن كل شئ مصنوع لابد له من صانع، وكثيراً ما يستخدم الناس أمثال هذه القضية بقولهم إن كذا لا بد له كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا

---

(١)يوسف /١١١

(٢) آل عمران / ١٠٤

(٣) د٠مصطفى حلمى: المصدر السابق، نفس الموضع

(٤) فتاوى ابن تيمية ٩/١٢

وبغير استخدام لفظ (اللزوم) فإن الصياغة نفسها تتضمن العلم باللزوم باعتباره حقيقة معتبرة – كذلك الأمر فى المخلوقات[١] فإن كل ما فى الوجود فهو آية للّه تعالى، مفتقر إليه محتاج إليه، لا بد له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع، والآية القرآنية الآتية واضحة الدلالة على معنى اللزوم قال – تعالى–: {أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون}[٢] وفى الصحيحين عن جبير بن مطعم إنه لما قدم فى فداء الأسرى عام بدر سمع النبى – ص – يقرأ في المغرب بسورة {الطور} قال: فلما سمعت قوله – تعالى–: {أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون}[٣] أحسست بفؤادى يتصدع.

ولا شك أن تقسيماً حاصلاً بين أمرين لا ثالث لهما فهل خلقوا من غير خلق خلقهم؟ فهذا ممتنع بالبداهة وهو – سبحانه وتعالى – ويمضى ابن تيمية فى شرح الاستدلال العقلى من هذه الآية بقوله: "ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التى استدل بها فطرية، بديهية مستقرة فى النفوس لا يمكن إنكارها فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون محدث، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه"[٤]

د– التوحيد:

وفى إثبات التوحيد نجد أن القرآن يجعل من قياس الأولى منهاجاً لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة قال – تعالى–: {ضرب

---

(١) د.مصطفى حلمى: المصدر السابق، ص١٤٢

(٢) الطور /٣٥

(٣) الطور /٣٥

(٤) ابن تيمية: الرد على المنقيين ص٢٥٢ - ٢٥٣

لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت إيمانكم من شركاء فيما رزقناكم}[١] فيبين – سبحانه – أن مملوك الرجل لا يكون شريكا له فى ماله حتى يخافه كما يخاف نظيره، فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة، ويجعلون للخالق شركاء؟

كيف ترضون أن يكون ما هو مخلوقى ومملوكى شريكاً لى يعبد ويدعى كما أدعى وأعبد، وتنزهون أنفسكم عن ذلك فهل نزهتم الخالق عما نزهتم عنه المخلوق؟ ٠ وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم فى تقرير أصول الدين فى مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد ونحو ذلك[٢] فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث فى الأمور الإلهية لاعتماده فى دلالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسى ٠ ولا يجوز أن يستعمل فى ذلك قياس التمثيل الذى يستوى فيه جميع الأفراد ولا قياس الشمول الذى يستوى فيه الأصل مع الفرع، لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره ولا يستوى فيها مع غيره بل يستعمل في ذلك قياس الأولى كما قال تعالى: {وله المثل الأعلى}[٣]

وينبهنا السلف إلى قضية مهمة فى استعمال قياس الأولى٠

ذلك أنه قد تطلق الصفة، وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق ٠ وإذا كان المخلوق حياً سميعاً بصيراً، فمن باب أولى أن يكون الخالق كذلك وهذه الصفة المشتركة حين يطلق على الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من

(١) الروم /٢٨

(٢) ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل، طبع القاهرة ١٩٨٨ ص١٩٧

(٣) د٠محمد السيد الجليند: نظرية المنطق، ص٢٦٣

قبيل التواطؤ في استعمال الألفاظ، وليس هذا الاطلاق من قبيل الاشتراك فى اللفظ كما يدعيه البعض ولا من قبيل الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده[١]، كاطلاق لفظ البياض على الثلج الناصع البياض وعلى ما هو أقل من ذلك كالعاج وللفظ الموجود حين يطلق على الله الخالق وعلى الإنسان المخلوق.

والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق، فلابد أن يكون فيها قدر مشترك كلى وعام، وهو المعنى المطلق للفظ، وهذا الاشتراك المعنوى لا يكون إلا فى الذهن فقط.

وعن طريق القدر الكلى العقلى يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين فى المعنى الواحد . وهذا هو طريق قياس الأولى المؤدى إلى نتيجة برهانية فى آيات القرآن الكريم والتي يلزم من ثبوتها ثبوت رب العالمين وثبوت صفاته.

وبالقياس نفسه – قياس الأولى – يبرهن القرآن الكريم على الحياة الآخرة والبعث والطرق التى يبين بها الله – تعالى – إمكان المعاد فى القرآن الكريم كثيرة[٢]:

فتارة أخبر عمن أماتهم ثم أحياهم كما أخبر عن قوم موسى بقوله: {وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلم تشكرون}[٣].

---

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، طبعة بيروت، بدون تاريخ، ص١٦

(٢) د.مصطفى حلمى: مناهج البحث فى العلوم الإسلامية ص٥١

(٣) البقرة /٥٥ - ٥٦

وكما أخبر عن أصحاب الكهف {ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا}[١] وقوله – تعالى–: {وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم}[٢]٠

ويرى فى ذلك أن الناس حينئذ كانوا قد تنازعوا فى البعث هل يبعث الله الأرواح فقط أو يبعث الأرواح والأجساد؟ فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف، وعلموا أنهم بقوا نياماً لا يأكلون ولا يشربون ثلاثمائة سنة شمسية وهى ثلاثمائة وتسع هلالية، فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان٠

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء، كما فى قوله – تعالى–: {يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة}[٣]

وكما فى قوله – تعالى –: {وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم}[٤] وكما في قوله: {وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه}[٥]٠

وتارة يستدل على أمكان ذلك بخلق السموات والأرض فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان كما في قوله: {وقالوا أءذا كنا عظاماً ورفاتاً أءنا

---

(١)الكهف /٢٥

(٢) الكهف /٢١

(٣) الحج /٥

(٤) يس /٧٨ - ٧٩

(٥) الروم /٢٧

لمبعوثون خلقاً جديداً أو لم يروا أن الله خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلاً لا ريب فيه}[١]

وكما فى قوله – تعالى–: {أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم}[٢] وقوله: {أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شئ قدير}[٣].

وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات، كما فى قوله – تعالى–: {وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلم تذكرون}[٤] .

هـ– التجربة الحسية:

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية ولا يأخذون بمعطيات التجربة وهذا ظن خاطئ في أساس مبعثه، إن هؤلاء الدارسين لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين فى كل القضايا الدينية فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبداً المعارف الحسية ولا يشكون فى عطاء التجربة الحسية فى ميادين المعرفة الأخرى، ويجعل السلف

(١) الإسراء /٩٧ - ٩٩

(٢) يس /٨١

(٣) الاحقاف /٣٣

(٤) الأعراف /٥٧

المعرفة الحسية مصدراً لليقين فى الجوانب العملية وما عداها يكون ظنياً مالم تثبت التجربة صدقه٠

ويختلف مفهوم التجربة عند السلف على جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ذلك أن المحدثون يقصرون مفهوم التجربة على ما جربه الشخص بحواسه فقط أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة ليشمل ما جربه الإنسان فى المجالات التالية[١]:

(أ) ما جربه الإنسان بعقله٠

(ب)ما جربه بحسه٠

(ج) أو عقله وحسه معاً٠

(د) ما تواتر عنده مما جربه غيره٠

(هـ) وما كان داخلاً تحت قدرته فى التجريب٠

(و) وما لم يكن داخلاً تحت قدرته منها ٠ كطلوع الشمس٠

فإنه موجب انتشار الضوء، وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد فى أحد الفصول، وإذا جاء البرد تساقطت أوراق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وكلها أمور ليست داخلة تحت قدرة الإنسان ولا هى من صنعه ٠ ولكنها من المجربات التى مارسها الإنسان فى حياته اليومية وأصبح العلم بها مشتركاً بين جميع الناس بدون تشاعر بينهم، كما أصبح العلم بها ملزماً لجميعهم[٢]٠

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائداً من رواد المعرفة التجريبية فى الفكر

(١) د٠محمد السيد الجليند: نظرية المنطق، ص٢٦٤ وما بعدها

(٢) د٠الجليند: مرجع سابق ص٢٦٥

الإسلامى ٠ ذلك أنه يعد أن رفض منطق أرسطو بقضاياه الكلية والمثيرة غير موصل لليقين فى الالهيات وغيرها لعدم استناده إلي الواقع الحسى فى صدق قضاياه، ولأنه موغل فى الصورية بدأ فى وضع منهج تجريبى فى المعرفة يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة٠

حيث اعتبر ابن تيمية التجربة طريقاً لاكتساب المعرفة اليقينية كما أن النقل كان عنده أساساً لليقين فى القضايا الدنيوية- وكل برهان أو استدلال فى العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به ٠ ومن عوامل صدق التجربة عند ابن تيمية اكتشاف التلازم بين الأثر والسبب وتكرار اقتران احداهما بالآخر ٠ أما مطلقاً كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس، أو بالشعور بمناسب كاقتران زوال العقل لوجود الإسكار٠[1]

ثالثاً: العقل وظيفته الاستنباط والتعميم:

ويشترك العقل مع الحواس فى علمنا بصدق التجارب، حيث نجرب بحواسنا ونستنبط بعقولنا فيتم لنا العلم بالمجربات٠

فالحس يدرك موت شخص معين، وتألم شخص معين وهذه خاصية الحواس، ويتفرد الحس بإدراك هذه القضايا إذا ما تعلقت بشخص معين، وانحسرت فيه القضية دون غيره فإذا أردنا تعميم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك فإن الحس وحده لا ينهض بذلك، بل لابد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المطلوبة فى كل الحالات المماثلة٠[2]

(١) ابن تيمية: الرد /٩٥

(٢) د٠الجليند: مرجع سابق ص٢٦٩ ، ولاحظ أيضاً الرد على المنطقيين ص٩٧ وما بعدها

ويؤكد ابن تيمية على أن وظيفة العقل ترتبط بوظيفة الإنسان نفسه فى العالم، ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد المؤهل للإدراك والتعقل، والعقل هو أحد أسس اليقين الممنوحة للإنسان كى يصل من خلالها إلى بناء عقيدة صحيحة يدافع عنها بأسس اليقين التى يمتلكها وأهمها العقل، غير أن العقل يمتاز عن بقية الأسس الأخرى بأنه القاسم المشترك بين كل هذه الأسس[1].

(أ) فمن ناحية يشترك العقل مع الحواس – كما أشرنا – فى ميدان التجربة ليقف على جهة التلازم بين الظاهرة والسبب، ويعرف أن تكرار هذه الظاهرة مع استمرار جهة التلازم يقودنا إلى بناء قاعدة كلية عامة تحكم هذه التجربة وغيرها (التعميم).

(ب) ومن جهة أخرى يقوم العقل باستباط الأدلة والبراهين التى تشير إلى النصوص الدينية ثم هو وسيلتنا الوحيدة لتمحيص المتواترات لمعرفة الصحيح فيها والدخيل.

فوظيفة العقل عند ابن تيمية إذن الاستباط والتعميم وهما أساس التقدم الذى احرزه العلم فى عصورنا الحاضرة.

تعقيب:

مما سبق يتضح لنا أسس المنهج الاستدلالى عند شيخ الإسلام ابن تيمية والذى يقوم على نقض المنطق الأرسطى وهدمه واستبعاده . فقدم بذلك خدمة كبيرة لا للعقيدة الإسلامية والفكر الإسلامى فحسب – بل أسهم فى

---

(١) المصدر السابق ص٢٧٦

انتشال أوربا وحضارتها من عقم هذا المنطق وعرقلته للعقل البشرى ٠ وسار بها إلى المنهج الحقيقى الوحيد الصحيح للتقدم العلمى والمعرف الصحيحة ألا وهو المنهج التجريبى "فليس هنال فى الحقيقة من تكلم فيما قبل العصور الحديثة بما تكلم به ابن تيمية ٠ لقد وصل إلى أوج الدرج فى تأسيس المنهج التجريبى بنقده للمنطق اليونانى القياسى وبدعوته إلى المنهج الإسلامى التجريبى وعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحقه"٠[1]

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، فقد أعلا شيخ الإسلام من شأن "الميزان القرآنى" وأوضح مسار الأقيسة العقلية البرهانية فى القرآن الكريم وكيف أنها تستقيم مع طبائع البشر ومع فطرتهم التى فطرها الله عليهم ٠ وبين أن حجج القرآن وأدلته حجج ميسرة مفهومة للناس وبها يعرفون ويستدلون وبها تتبين الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة ، ويتبين الإنكار على من يخرج عن ذلك٠

ونرجو أن نكون بعرضنا السابق قد أوضحنا ما نرمى إليه وألقينا الضوء على هذا الجانب الهام من جوانب التفكير والاستدلال فى منهج شيخ الإسلام، والتي حفل بها منهجه السلفى فى تأسس اليقين المستمد من كتاب الله العزيز وسنة نبيه المصطفى٠

***

(١) د٠على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص٢٨٩ وما بعده

المبحث الثالث

منهج الاستقراء لدى علماء الأصول

سوف نتعرض فى هذا المبحث لمفهوم منهج الاستقراء وأبعاده العلمية في الفكر الإسلامي، على اعتبار أنه (أصيل)، نشأ فى البداية فى دوائر الأصوليين من الفقهاء، وأنهم أولوه الكثير من العناية بالبحث والتحقيق، نظراً لما تتطلبه طبيعة علومهم الشرعية، وإقامة قواعدها على ممارسة الطريقة الاستقرائية بغية الوصول إلى الحكم القاطع لطبيعة الظواهر المدروسة.

ولهذا تكلم الأصوليون فى قواعد المنهج واستخلصوا من تطبيقاتهم العملية أسساً وشروطاً، كان لها أثرها البعيد فى شروط وقواعد المنهج على عموم رواد المناهج العلمية.

وسوف نرى كيف امتد هذا التأثير حتى طلائع عصر النهضة الأوربية الحديثة عند فرنسيس بيكون وجون استيورات مل.

أولاً: دور الإمام الشافعى فى صياغة أصول الفقه:

يجمع مؤرخو علم الأصول "على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم إنما نجدها عند الشافعى (١٥٠ – ٢٠٤هـ) فقد وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية، ووضع نظاماً محدداً للاستنباط العلمى، الذى لا يعنى بالجزيئات والفروع، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها"(١)

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية طبع القاهرة ١٩٤٤ ص٢٣

ولهذا وازن الرازى بين الشافعى وأرسطو "فاعتبر نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق"[١]

وقد أورد الشافعى تلك القواعد الأصولية بكل حججها وبراهينها فى رسالته المشهورة، التى رواها عنه تلميذه الربيع المراوى[٢] وهى رسالة حوت بين دفتيها كما يقول ابن حنبل فكر الشافعى كفيلسوف " فى اللغة واختلاف الناس والمعانى والفقه[٣] " حيث تكلم فيها عن فكرة الخاص والعام، والناسخ والمنسوخ فى القرآن الكريم، وأفاض عن الإجماع وإثبات القياس ٠ " فقد أخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد فى طريقة الاستنباط[٤]

وبنظرة فاحصة للأصول والقواعد التى تضمنها منهج الشافعي، نجد أنها تمثل اتجاه العقل العلمي الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع، لكون تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها٠[٥]

ولذلك نجده يأخذ بالدليل الاستقرائي في مجال الأحكام، عن طريق تجميع الأدلة والقرائن بالاستدلال على القاعدة العامة في الحكم الشرعي، وذلك من حيث كون أن الإجماع الأصولي هو "اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي[٦]"

---

(١) نفس المصدر: ص٢٣٣

(٢) الرسالة للإمام الشافعى، تحقيق وشرح أحمد محمود شاكر طبع القاهرة ١٩٤٠م

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٣١

(٤) المصدر السابق: ص٢٣٠

(٥) د٠النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص٦٩

(٦) الشيخ محمد الخضرى: أصول الفقة طبع القاهرة سنة ١٩٦٥ ص٢٤٩

فالإجماع هنا يمثل الدليل اللفظي الدال على الحكم الشرعي، ومتى ما اجتمعت الأدلة حول نفس الحكم الذي نص عليه ذلك اللفظ المروى بالإجماع فعند ذلك يستدل على الحكم، فالاستدلال على الحكم في الإجماع يأتي لاحقاً بعد تحقيق الإجماع عن طريق اجتماع قرائن كثيرة تشير إلى حكم واحد، فالإجماع إذن يقوم على عدة قرائن مجتمعه لتأكيد حكم معين، وهذا بطبيعته اتجاه استقرائي للتثبيت من دلالة الحكم٠

لذلك شارك القياس الأصولي – الذي وضع الشافعي أصوله وأركانه – بدوررئيس فى بلورة وتطوير الاتجاه العلمي فى مجال التشريع ٠ إذ ينطوي القياس على مجموعة من العمليات الفكرية التى يمارسها المجتهد للاستدلال على الحكم، وفى ذلك يقول الشافعى "كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم، وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة ٠٠ حكم إتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه (يقصد حكم لازم) طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياسي[1]"

وقد حدد الشافعي ملامح المنهج في تحقيق القياس الأصولي بقوله "كل حكم لله ولرسوله وجرت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به بمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، وحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت فى معناها[2]"

(١ الشافعى: الرسالة ص٢٠٦)

(٢) المصدر السابق: ص٢٢٣

وبهذا المعنى يتضمن النص السابق مراحل المنهج الأصولي التالية:

1- بحث المجتهد عن واقعة منصوص على حكمها تشبه الواقعة التي لانص فيه.

2- بحثه بعد ذلك عن علة الحكم فى الواقعة المنصوص عليه.

3- الرجوع للواقعة الجديدة للبحث عن وجود تلك العلة فيها.

4- الحكم بتساويهما فى الحكم لمساواتهما فى العلة.

ولهذا فسر القياس "بأنه مساواة الفرع للأصل في علة حكمه فأركانه أربعة، الأصل والفروع وحكم الأصل والوصف الجامع أي (العلة)".[1]

والأصل هو "حمل الحكم المشبه به كشرب الخمر، وقيل هو دليل حكم المحل المشبه به كقوله تعالة {فاجتنبوه} والفرع هو محل الحكم المشبه كشرب النبيذ والوصف الجامع هو علة الحكم[2]" فالقياس بالمعنى المتقدم هو الاستدلال على إثبات حكم لشئ ؛ لوجود ذلك الحكم في شئ مشابه له، بوجود جامع بينهما، ولهذا يصرح الشافعي بأن "صحيح القياس إذا قست الشئ بالشئ أن تحكم له بحكمه"[3] ويقوم التبرير الذي يكتسب به الموضوع الجديد حكم الموضوع الذى قيس به، على التعليل، وهذا المنهج من

---

(1) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، طبع بيروت جـ5 ص1195

(2) الشيخ الخضرى: المصدر السابق ص293 ويلاحظ ما أورده بصدد أركان وشروط القياس ص293 وما بعدها

(3) الشافعى: الرسالة ص228

الاستدلال على طبيعة الحكم ما هو إلا خطوة استقرائية، يتحقق من خلالها منهج القياس لدى الأصوليين.

ومن هنا كانت العلة من أهم أركان القياس فعليها مدار تدية الحكم من الأصل إلى الفرع . ولهذا أشبع الأصوليون مفهوم العلة بحثاً وتحقيقاً وفصلوا لأحكامها وشروطها، وكيفية التعرف على طرقها . ومن الطبيعى أن تحتل العلة هذه المنزلة فى البحث لأنها مناط الحكم فى القياس . ولقد تنبه الأصوليون إلى أن الاستدلال على الحكم فى الواقعة الجديدة ينبع من طبيعة التعرف على العلة الحقيقية التى تجمع بين الأصل والفرع، ولهذا جهدوا كثيراً لالتماس الوصف الجامع بين الموضوعين.

والحقيقة أن منهج البحث العلمى بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة وشروطها، لدى الأصوليين، وما وضعوا بهذا الموضوع من أسس وقواعد، فكان لها الأثر البعيد فى المعرفة الإنسانية على صعيد مناهج البحث عموماً وسوف نبحث هذا المنهج فى ناحيتين:

الأولى: فى شروط العلة، والثانية: فى طرق تحقيقها أو ما يعرف لدى الأصوليين بمسالك العلة وطرق التعرف عليها، ليتضح لنا من خلال دراسة هاتين الناحيتين أهمية المنهج الذى سلكه علماء الأصول وقيمته على صعيد البحث العلمي.

الشروط المنطقية عند الأصوليين:

وتنحصر الشروط المنطقية عند الأصوليين فى أربعة أوصاف نستعرضها على النحو التالي:

الشرط الأول:

يقول صاحب البحر المحيط "أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم لأن الحكم معلول لها، فإن لم يكن لها ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة"[١] والمقصود بالتأثير هنا كما يقول القاضى التقريب "بمعنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون سواها، وقيل معناه، أنها جالية للحكم ومقتضية له"[٢] وهذا يعنى أن العلة الحقيقية هى العلة التى توجب الحكم دون أن تشخص وبطريقة تغلب على الظن أن الموجب الحقيقى له هو تلك العلة، كقول الباقلانى فى ذلك "هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شئ سواها"[٣]

وهنا يختلف المسلمون عن "مل" فالعلة عند "مل" لا يشترط فيها أن تكون مؤثرة وإنما هى المقدم غير المختلف وغير المشروط بمعنى أنه يكفى فى إحداث المعلول أى فرض فى أى ظروف فرضت[٤] "وإذا كان الأصوليون يبتعدون عن "مل" في تعريف العلة، فإنهم كانوا أقرب إلى مذهب "بيكون" إذ العلة عنده ليست مقدماً فحسب، ولكن هى مقوم الشئ نفسه"

(١) د٠النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص١١٠

(٢) الشوكانى (محمد بن على بن محمد): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الطبعة الأولى مصر ١٣٥٦هـ ص١٠٧

(٣) د٠الشار: المصدر السابق ص١١٠

(٤) Mill J.S…:Asystemof Logic (London ١٩٧٣) P.٣٠.

الشرط الثاني:

أن تكون وصفاً ضابطاً، بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارح لا لحكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها" ويوجب هذا أن تكون "ظاهرة جلية"[١] إذ إن وضوح العلة فى الأصل هو المبرر الذى يعتمده الأصولى فى نقل الحكم إلى الفرع وإلا تعذر شمول الفرع بحكم الأصل نتيجة لخفاء العلة وعدم تحديدها، إن هذا التدبر العلمى لمفهوم العلة – كما يقول الدكتور النشار – لا نجد له مثيلاً فى المنطق الحديث[٢]٠

الشرط الثالث:

أن تكون العلة مطردة "أى كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقص والكسر، فإن عارضها نقص أو كسر بطلت[٣]" فالعلة هنا تدور مع الحكم وجوداً فكلما وجدت العلة وجد الحكم، وهذا شرط رئيس فى البحث العلمى، فقد تناول ابن سينا فى شروط التجربة العلة الحقيقية عن طريق اطرادها ٠ وهذا المعنى ذاته هو الذى مهد له فرنسيس بيكون فى منهجه الجديد بقائمة الحضور[٤] TabLe of presence ثم جاء بعده جون ستيورات مل فجعله من أول القواعد التى تبناها فى طرقه لتحقيق الفروض، وهى طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع[٥] Method of Agreement – التى

---

(١) المصدر السابق: نفس الموضع

(٢) النشار: المصدر السابق١١١

(٣) المصدر السابق ص١١١

(٤) د٠توفيق الطويل: أسس الفلسفة طبعة القاهرة بدون تاريخ ص١٦٥، وقائمة الحضور ضمن القوائم الثلاث التى يحتويها منهجه فى الأرجانون الجديد ٠

(٥) تنص طريقة الاتفاق على أنه إذا كان لحالتين أو اكثر لظاهرة قيد البحث ظرف واحد مشترك فقط، فإن الظرف الذى تتفق فيه جميع الحالات هو العلة (أو المعلول للظاهرة) =

سوف نعرض لها بالتفصيل عند تناول أبعاد المنهج الاستقرائي عند "مل"٠

الشرط الرابع:

أن تكون العلة منعكسة "أى ينتفى الحكم بانتفاء العلة، والمراد انتفاء العلم أو الظن به، إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول"[١]٠

وهذا يعنى أن العلة الحقيقية للحكم هى العلة التى يدور فيها الحكم فكلما اختلفت تلك العلة اختفى حكمها، وهذا ما يميزها عن علل أخرى عرضية قد يوجد الحكم بوجودها إلا أنها لا تدور معه عدماً، وبذلك يمتنع تعليل الحكم بأكثر من على، ولهذا قالوا: "لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول" وسنجد أن هذا الدليل يأخذ به الشيخ ابن سينا أيضاً، ويطبقه فى شروط التجربة لديه، وهو يشبه ما أثبته بيكون فى قائمة الغياب فى منهجه العلمى، حيث أخذه بعد ذلك "مل" وجعله الشرط الثانى من شروط تحقيق الفرض، وهو طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف Method of Difference [٢]٠

تلك هى شروط العلة لدى الأصوليين عرضناها بشئ من الإيجاز بالشرح والمقارنة، وقد تبين من ذلك طبيعة وعمق المنهج الذى مارسه

=

Mill J.S.: Asystem of logic P.٣٨٨

وأيضاً: د٠ النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص١١١

(١) الشوكانى: المصدر السابق ص٢٠٨

(٢) تنص طريقة الاختلاف على أنه "إذا وجدت حالة تحدث فيها الظاهرة قيد البحث وحالة لم تحدث، واتفقت الحالتان فى كل شئ إلا فى شئ واحد فقط ٠ كان الظروف الذى تختلف فيه الحالتان وحدة هو علة هذه الظاهرة"

Mill J.S.: Asystem of logic P.٣٩١.

الأصوليون، ولقد أتموا هذا المنهج فى الجانب الآخر من بحثهم عن طرق التعرف على العلة وبيان مسالكها، وفى هذا الجانب بالذات تتجلى أهمية الأصوليين، ومكانتهم فى البحث العلمى.

وتنحصر مسالك العلة التى فصلها الأصوليون فى الطرق التالية:

أولاً: السبر والتقسيم:

وهو فى اللغة الاختبار، ومنه الميل الذى نختبر به الجرح، فإنه يقال له المسبار، وسمى هذا به لأن المناظر يقسم الصفات، ويختبر كل واحدة منها، هل تصلح للعلية أم لا، وفى الاصطلاح هو قسمان: أحدهما أن يدور بين النفى والإثبات وهذا هو المنحصر، والثانى أن لا يكون كذلك، هذا هو المنتشر، فالأول أن تحصر الأوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها فى المقيس وإبطال مالا يصلح منها بدليله[1] أو بمعنى آخر "هو حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل، والتي تصلح للعلية فى بادئ الرأى، ثم إبطال مالا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية"[2]

وكثيراً ما يرتبط معنى السبر بالتجربة[3] ولقد قصد الأصوليون من ذلك "حصر الأوصاف التى يمكن أن تكون علة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته"[4] . فالعملية هنا هى ليست أكثر من عملية تصنيف وترتيب ثم حذف الأوصاف التى لا تشكل دليلاً على العلة الحقيقية

(١) الشوكانى: إرشاد الفحول.ص٢١٣

(٢) د.النشار: المصدر السابق ص١١٤

(٣) ابن منظور: لسان العرب جـ٤ ص٣٤٠

(٤) الشيخ محمد الخضرى: أصول الفقه ص٣٥٨

للحكم، وبالتالى نخلص إلى التعريف على العلة بواسطة هذه العملية، وهذا ما أجمع عليه قسم كبير من الأصوليين، بأن هذه القاعدة تشمل مرحلتين، الأولى فى الحصر ويمثلها التقسيم، والثانى الإبطال ويمثلها السبر[١].

غير أن هناك من الأصوليين من شذ عن هذه القاعدة – كالإمام الجوينى فى البرهان – حيث اعتبر كلاً من السبر والتقسيم أو عملية الحصر والإبطال عملية واحدة.[٢]

غير أننا لسنا بحاجة هنا إلى بيان آراء علماء الأصول حول هذا المسلك لأن ذلك يخرج عن نطاق بحثنا.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه القاعدة تبناها فرنسيس بيكون فى قوائمة الثلاث المعروفة، وهى طريقة الحذف[٣]Method of Elemination ثم جاء بعده "مل" فأشار إليها وأسماها طريقة البواقى[٤]Method of Residue ولقد استخدم المسلمون هذا المسلك فى بحوثهم العلمية وطبقوه فى مجالات بحوث الكيمياء والطبيعة على نحو ما سوف نرى.

---

(١) د.النشار: المصدر السابق ص١١٤

(٢) نفس المصدر: الموضع نفسه

(٣) د.جلال موسى: منهج البحث العلمى عند العرب: طبع بيروت سنة ١٩٧٢م ص١١٠، وقائمة الحذف ضمنها بيكون الأجسام التى لا تظهر فيها الحرارة.

((٣) Mill J.S: Op. Cit. P. ٣٩٧

ومؤدى هذه الطريقة عنده هو "إذا استبعد من أية ظاهرة ذلك الجزء المعروف بواسطة استقراءات سابقة بأنه المعلول لحوادث معينه سابقة فإن ما ينبغى من الظاهرة هو المعلول لهذه الحوادث الباقية"

ثانياً: الطرد والدوران:

الطرد هو: "مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم" وأما الدوران فهو "مقارنة الوصف للحكم وجوداً وعدماً"[١].

ففي الدوران يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف وينعدم بانعدامه ولهذا أطلقوا عليه الطرد والعكس[٢] ٠ ويضرب الأصوليون مثلاً للدوران بالتحريم مع السكر، فإن حرمة الخمر ناتجة عن كونه مسكراً، فإذا ارتفع عنه الإسكار انتفى التحريم، وهكذا دار التحريم مع الإسكار وجوداً وعدماً[٣].

ويعتبر الأصوليون الدورانات عين التجربة ٠ وقد تكثر التجربة فتفيد القطع وقد لا تصل إلى ذلك: فقطع الرأس مستلزم قطعاً للموت ونظنه مع السم ويقول رضا الدين النيسابوري: "الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جداً تفوت الإحصاء ؛ وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما تثبت بالتجربة، وهي الدوران بعينه ٠ وذلك كالإسهال والسخونة والبرودة، فإنها تدور مع تناول بعض الأدوية والأغذية – وجوداً وعدماً"[٤]

وقد اختلف الأصوليون في قيمة الدوران، فقد اعتبره بعضهم موصلاً لليقين، ومال آخرون إلى اعتباره يفيد الظن، ويمثل القسم الأول أصوليو المعتزلة، وقد قالوا بأن الدوران يؤدى إلى القطع بالعلية، كدوران الموت مع

(١) د٠النشار: المصدر السابق ص١١٧

(٢) المصدر السابق: نفس الموضع

(٣) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ٢ ص٤٦٩

(٤) المصدر السابق: الموضع نفسه

قطع الرأس، ويمثل القسم الثانى أصوليو الأشاعرة، وهم يرون بأن الدوران يؤدى إلى الظن مهما كثرت التجربة · ويعللون هذا بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها · وهذا ما أثبته العلم الحديث، حيث استعاض عن البحث فى العلل إلى البحث فيما يسمى بالعلاقات الوظيفية (الرياضية) بين الظواهر على نحو ما سوف نفصل القول فى ذلك فى أقسام البحث التالية:

وعموماً فإن مسلك الدوران يشابه إلى حد كبير طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف التى نادى بها "مل" في العصر الحديث، وهى القاعدة القائلة بأن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً[1]·

ثالثاً: تنقيح المناط:[2]

اختلف الأصوليون حول مفهوم هذا المسلك فمنهم من وحد بينه وبين السبر والتقسيم ومنهم من خلط بين الاثنين مع فارق بسيط·

ويرى الدكتور النشار: أن هذا المسلك يشبه الطريقة السلبية فى إثبات الفرض عند المحدثين، وهى طريقة الحذف Method of Elemination – السابق الإشارة إليها·

---

(١) تنص طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، على أنه: إذا وجدت حالتان أو أكثر تحدث فيهما الظاهرة يتفقان فى أن لهما ظرفاً واحداً مشتركاً، ووجدت حالتان أو أكثر لم تحدث فيهما هذه الظاهرة وليس لهما شئ مشترك إلا غياب الظرف فإن الظرف الذى يختلف فيه مجموعتان فى الحالات هو المعلول أو العلة لهذه الظاهرة·

Mill J.S.: Op. Cit. P. ٣٩٢

(٢) تنقيح المناط: المقصود بالتنقيح في اللغة هو التهذيب والتمييز والمناط هو العلة

يتضح لنا مما سبق أن المسلمين توصلوا بعبقرية نادرة إلى وضع أسس المنهج الاستقرائي فى أكمل صورة ٠ حيث أرجعوا القياس الأصولى إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين:

أولاً: فكرة العلية أو قانون العلية Causality ويتخلص "في أن لكل معلول علة" وقد فصلوا شروط العلة وحددوا مسلكها بطريقة دقيقة، كان لها أكبر الأثر على مناطقة أوربا المحدثين٠

ثانياً: قانون الاطراد فى وقوع الحوادث Uniformity of Nature وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً، أو بمعنى أدق أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الشكلية، أو إلى القانون الطبيعى فذلك لأنه يستند إلى اعتقاد أن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة٠

وقد أقام جون ستيورات مل بعد ذلك استقراءه العلمى على هاتين الفكرتين

تعقيب :

نخلص مما سبق أن المسلمين الذين خاضوا فى العلوم الإسلامية من الرعيل الأول، والذين نشأت على أيديهم أصول المنهج العلمى – كما رأينا ٠

لم يخضعوا لوصاية الفكر اليونانى عامة، والمنطق الأرسطى بمباحثه الاستدلالية والاستقرائية بصفة خاصة، ولم يكن انطلاقهم العلمى إلا تجسيداً لتلك الروح الإسلامية التى حصنتهم بذاتية فكرية متكاملة٠

فابتدعوا منهجاً للبحث التجريبى الاستقرائى ينصب على ملاحظة

الظواهر الجزئية ، وإجراء التجارب عليها بغية تحديد سلوكها ، والكشف عن القانون العام الذى ترتبط بموجبه هذه الظواهر ، وبذلك ميز الإسلاميون بين الملاحظة والتجربة ، وفصلوا شروطهما باعتبارهما أولى الأسس التى ينهض بواسطتها الدليل الاستقرائى، وهذا هو الطريق الذى بدأه الأصوليون فى منهجهم، فمارسوا الاستقراء على أساس الظواهر الجزئية منتهين إلى صياغة الحكم الشرعى الكلى(١)٠

وهذا يؤكد ابتعاد الأصوليين عن الأخذ بمنطق أرسطو وممارستهم لمنهج آخر انتهوا إليه من خلال استدلالاتهم العلمية ، والعلم الذى فصلت فيه الأدلة والمقاييس العلمية هو "القياس الأصولى"٠

وقد انتقل هذا العلم بكامل مباحثه إلى دوائر العلماء التطبيقيين فاستخدموه فى علوم الفيزياء والبصريات والفلك والكيمياء ، وغيرها ٠ وسجل لهم تاريخ العلم سبقاً لم يدانيهم فيه أحد من قبل٠

***

(١) د٠النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص١٧٣

الخاتمـــة :

نخلص مما سبق إلى أن الإسلام أولى عناية كبيرة للعلم وللبحث العلمى ومناهجة وطرقه المختلفة، نجملها فى النقاط التالية:–

١– إن القرآن الكريم قد رسم لنا منهجاً واضحاً يتضمن المعالم الرئيسية لكل برهان يقينى ٠ وهذا المنهج قائم على خطوات محددة المعالم واضحة الخطى أخذ بها سلف الأمة فبنوا عليها إيمانهم الصحيح، ودافعوا بها عن دينهم ضد خصومهم٠

كما حدد القرآن أسس الاستدلال العلمى بالحض على النظر العقلى والتدبر والملاحظة، والتوسع فى استخدام الحواس ودورها فى المعرفة ٠ الأمر الذى فتح المجال أمام علماء المسلمين نحو صياغة المناهج العلمية المختلفة بإحكام٠

٢– جاء نقد شيخ الإسلام للمنطق الأرسطى جديداً فى بابه، فقد سبقته فتاوى متعدده تحرم الاشتغال بالمنطق دون التعرض لنقد محتواه، وكان من أشهرها فتاوى ابن الصلاح الشهرزورى (ت : ٦٤٣) وقد تركز نقد شيخ الإسلام كما رأينا على مباحث المنطق الصورى الثلاث (مبحث الحد – ومبحث القضايا – ومبحث الاستدلال) وبيان تهافتها الأمر الذى يجعل من شيخ الإسلام رائداً للنهضة العلمية فى مجال مناهج العلوم٠

كما كان لمنهج شيخ الإسلام فى الاستدلال بالقرآن، والتركيز على الحواس وأهمية دور العقل فى تحصيلها، مع بيان صور الاستدلال القرآنى والآية القرآنية المستمدة من كتاب الله تعالى أثره فى إستقامة الفطرة وسلامة العقيدة٠

٣–اتضح لنا أن علم أصول الفقه الإسلامى يحمل الخصائص المعيارية التى تجعله بالنسبة للتشريع والفقة بمثابة المنهج الواضح المحدد المعالم الواجب أتباعة في عمليات الاستدلال الاستنباطى والاستقرائى بنوعية٠

٤–إن المنهج الاستقرائى التجريبى نشأ أصيلاً في الفكر الإسلامى، وانتقل إلى أيدى العلماء التطبقيين المسلمين، الذين تناولوا قواعده بالتطبيق على أبحاثهم التجريبية ، فحققوا بذلك نتائج باهرة على صعيد البحث العلمي فى مجال البحوث الكيميائية والفيزيائية والفلكية

***

المصادر والمراجع

أولاً :المصادر والمراجع العربية:

- القرآن الكريم

١- ابن تيمية (شيخ الإسلام): بيان موافقة صريح المعقول، لصحيح المنقول طبع القاهرة سنة ١٣٢١هـ

٢- ابن تيمية (شيخ الإسلام): جواب أهل العلم والإيمان، طبع بيروت سنة ١٣٩٤هـ

٣- ابن تيمية (شيخ الإسلام): درء تعارض العقل والنقل، طبع القاهرة سنة ١٩٨٨م

٤- ابن تيمية (شيخ الإسلام): الرد على المنطقيين، طبع بومباى سنة ١٣٦٨هـ

٥- ابن تيمية (شيخ الإسلام): الرسالة التدمرية، طبعة بيروت، (د٠ت)

٦- ابن تيمية (شيخ الإسلام): كتاب معارج الوصول، طبع القاهرة سنة ١٣٢٣هـ

٧- ابن تيمية (شيخ الإسلام): مجموع الفتاوى، ط الرياض، (د٠ت)

٨- محمد عاطف البرقوقى: الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى، طبع مصر (د٠ت)

٩- التهانوى: كشاف إصطلاحات الفنون، طبعة بيروت، (د٠ت)

١٠- توفيق الطويل (الدكتور): أسس الفلسفة، طبع القاهرة (د٠ت)

١١-جلال موسى (الدكتور): منهج البحث العلمى عند العرب، طبع بيروت سنة ١٩٧٢م

١٢– الشوكانى (محمد بن على بن محمد): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول طبعة مصر سنة ١٣٥٦هـ

١٣– عبد الحليم منتصر (الدكتور): تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمة، طبع القاهرة سنة ١٩٧٥م

١٤– على سامى النشار (الدكتور): مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، طبع القاهرة سنة ١٩٨٤م

١٥– محمد السيد الجليند (الدكتور): نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، طبع القاهرة (الطبعة الثانية) ١٩٨٥م

١٦– محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للإستقراء، طبع بيروت سنة ١٩٧٢م

١٧– محمد الخضرى (الشيخ): أصول الفقه، طبع القاهرة سنة ١٩٦٥م

١٨- محمد كمال جعفر (الدكتور): من قضايا الفكر الإسلامى، دراسة ونصوص طبع القاهرة سنة ١٩٧٨

١٩– محمد يوسف موسى (الدكتور): ابن تيمية، طبع القاهرة سنة ١٩٧٧م

٢٠– محمد بن أدريس الشافعى (الإمام): الرسالة طبعة القاهرة سنة ١٩٤٠م

٢١– مصطفى حلمى (الدكتور): مناهج البحث فى العلوم الإسلامية، طبع القاهرة سنة ١٩٨٤م

٢٢– مصطفى حلمى (الدكتور): قواعد المنهج السلفى، طبع الأسكندرية ١٤٠٥هـ

٢٣– مصطفى حلمى (الدكتور): منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين، طبع دار الدعوة الأسكندرية سنة ١٩٨٢م

٢٤– مصطفى عبد الرازق (الشيخ): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طبع القاهرة سنة ١٩٤٤م

ثانياً: المراجع الأجنبية:

(١) Mill j s : Asystem Of Logic London ١٩٧٣